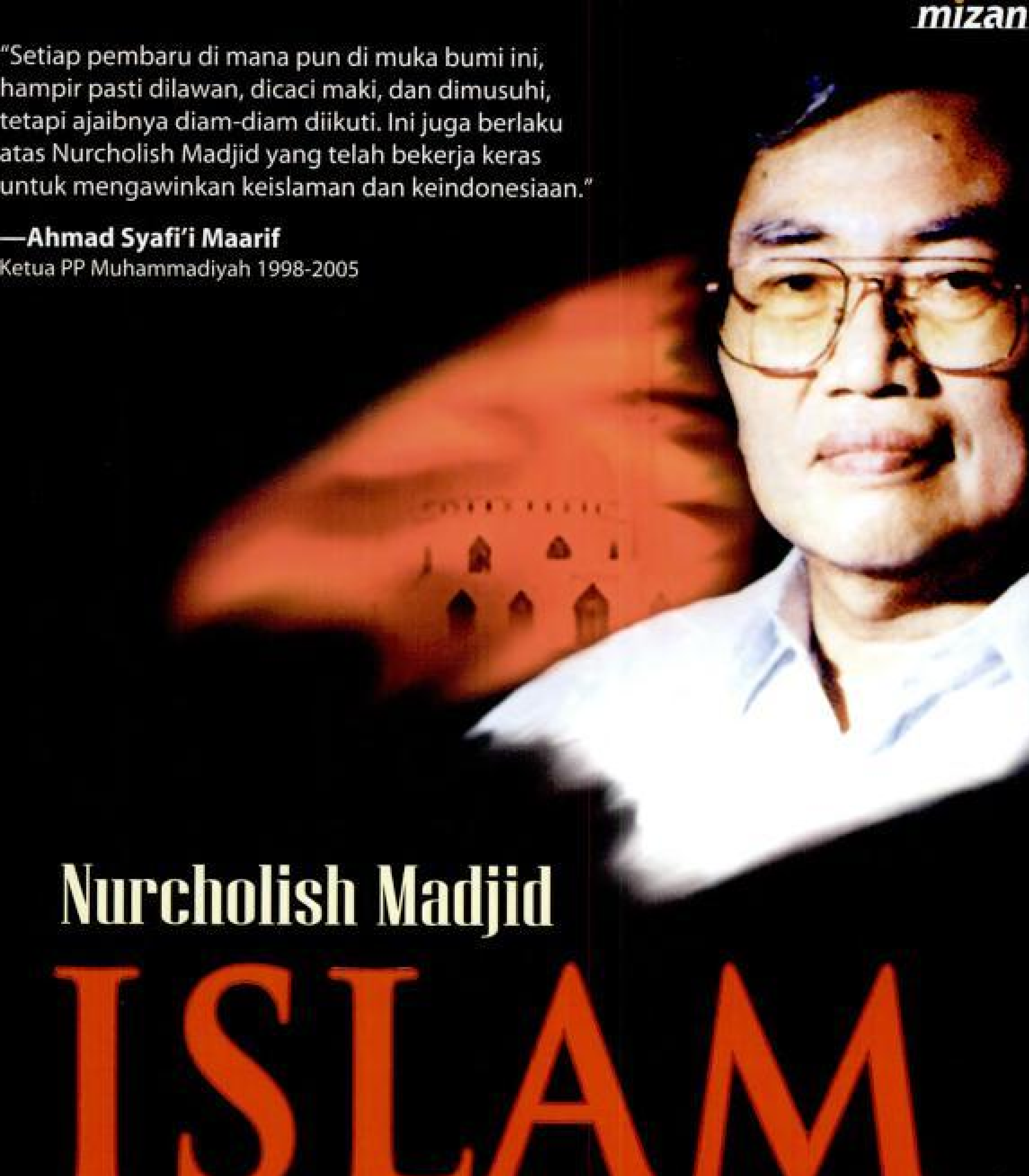
mizan

"Setiap pembaru di mana pun di muka bumi ini, hampir pasti dilawan, dicaci maki, dan dimusuhi, tetapi ajaibnya diam-diam diikuti. Ini juga berlaku atas Nurcholish Madjid yang telah bekerja keras untuk mengawinkan keislaman dan keindonesiaan."

**—Ahmad Syafi'i Maarif**
Ketua PP Muhammadiyah 1998-2005



Nurcholish Madjid

# ISLAM
## KEMODERNAN DAN KEINDONESIAAN

PENGANTAR

ANIES BASWEDAN, PH.D.
Rektor Universitas Paramadina, Jakarta

PROF. M. DAWAM RAHARDJO

ISLAM, KEMODERNAN, DAN KEINDONESIAAN



Penyunting: Agus Edi Santoso
Proofreader: M. Eka Mustamar



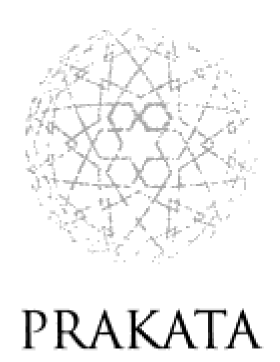
EDISI BARU
Cetakan I, Rabi 'Al-Tsani 1429 H/April 2008

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
PT Mizan Pustaka
Anggota IKAPI
Jln. Cinambo No. 135 (Cisaranten Wetan),
Ujungberung, Bandung 40294
Telp. (022) 7834310 – Faks. (022) 7834311
e-mail: khazanah@mizan.com
http://www.mizan.com

Desain sampul: Teguh B. Putro

ISBN 978-979-433-502-4

Didistribusikan oleh
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Cinambo No. 146 (Cisaranten Wetan),
Ujungberung, Bandung 40294
Telp. (022) 7815500 – Faks. (022) 7802288
e-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id
Perwakilan:
Jakarta: (021) 7661724;
Surabaya: (031) 60050079, 8281857;
Makassar: (0411) 871369



# PRAKATA

Ketika Saudara Agus mengemukakan gagasannya untuk mengumpulkan dan menerbitkan tulisan-tulisan saya, pikiran saya diliputi kebimbangan dan keraguan. Sebab, bukan saja saya tidak menyimpan secara lengkap dokumentasi tulisan-tulisan itu, tapi juga karena saya merasa tidak pasti akan kegunaan membaca kembali tulisan-tulisan tersebut.

Namun, Saudara Agus tetap teguh pada rencananya, malah dia berhasil mengumpulkan tulisan-tulisan itu dari berbagai pihak dan sumber, termasuk dari dokumentasi berbagai penerbitan yang ada di Museum Nasional. Maka, dihasilkanlah buku sederhana ini. Karena itu, yang pertama merasa bahagia dengan adanya penerbitan buku sederhana ini ialah saya sendiri. Penerbitan ini merupakan suatu kehormatan besar bagi saya. Untuk itu, saya ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya

kepada Saudara Agus, kemudian penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Penerbit Mizan, Bandung.

Tentang apa faedah menelaah buku ini, sudah tentu terserah kepada para pembaca sendiri. Jika harus menyebut suatu faedah, barangkali yang cukup penting ialah penarikan pelajaran dari suatu proses pertumbuhan pemikiran. Tulisan-tulisan yang dimuat dalam buku ini meliputi rentang waktu kurang lebih dua dasawarsa. Itu berarti sejak masa-masa awal saya memasuki dunia perguruan tinggi dan kemahasiswaan, sampai dengan masa-masa terakhir ini. Maka dalam buku ini ada tulisan-tulisan yang mungkin terasa bernilai romantis belaka, malah naif, tapi tentunya ada juga yang cukup serius. Sudah jelas ia mustahil lepas sama sekali dari kesalahan, namun barangkali masih ada sesuatu yang mengarah kepada yang benar dan bermanfaat.

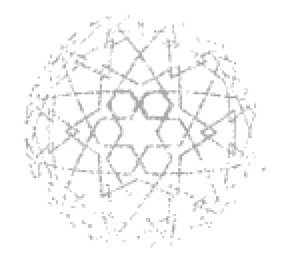
Dalam mengenang kembali perjalanan hidup yang telah lewat itu, saya merasa telah menempuh perjalanan hidup yang sedikit banyak ingin memenuhi prinsip untuk mencari dan terus mencari kebenaran, secara tiada berkeputusan. Justru, keyakinan saya ialah bahwa Tuhan adalah Kebenaran (*al-Haq*), malah Dialah Kebenaran Mutlak. Seluruh pencarian manusia harus menuju ke sana, atau pada hakikatnya menuju kepada-Nya. Namun karena kemutlakan-Nya, Dia tidak akan terjangkau, dan manusia tidak akan sampai ke sana. Rasulullah sendiri paling jauh hanya sampai ke *Sidrat al-Muntahâ* ("Pohon [Kebenaran] yang Penghabisan"), tidak sampai ke Zat Allah Swt. itu sendiri. Karena itu, mengetahui Tuhan adalah mustahil, sebab dalam makna "mengetahui" itu terselip pengertian "mencapai" dan "menguasai" batas-batas objek yang diketahui. Justru disebut Mutlak, sebab

Tuhan, Sang Kebenaran, tidak terbatasi. Maka, sejajar dengan itu, mengetahui Kebenaran Mutlak, yang tidak ada lagi kebenaran sesudahnya, adalah juga mustahil. Inilah salah satu makna pokok *Tauhid.*

Karena itu, yang ada sebagai tantangan pada manusia ialah bahwa ia harus merentangkan garis lurus antara dirinya dan Tuhan. Ia harus berjalan mengikuti garis lurus yang berimpit dengan hati nurani dan diperkuat oleh petunjuk Tuhan melalui wahyu (*al-fithrah al-gharîziyyah* yang diperkuat oleh *al-fithrah al-munazzalah*—Ibn Taimiyah) itu, dalam semangat *mujâhadah* tak kenal henti. Menurut janji Allah Swt. orang yang ber-*mujâhadah* seperti itu akan diberi-Nya petunjuk kepada berbagai jalan (*subul,* jamak dari *sabîl*) menuju kepada-Nya. Garis perjalanan *mujâhadah* itu akan merupakan rentetan atau kontinuum "penemuan" demi "penemuan" yang terus bertambah dan menumpuk dalam dimensi yang dinamis, yang senantiasa tumbuh bertambah baik (*i<u>h</u>sân*).

Sekalipun yang terjadi itu merupakan rentetan pengalaman akan kebenaran nisbi belaka, karena ia berjalan dan bergerak (dinamis) mengarah atau menuju Tuhan (sebagai buah ketulusan, antara lain), ia tetap sangat bermakna. Mungkin orang yang ber-*mujâhadah* itu tidak akan menjadi "tahu" Tuhan seperti pengertian kaum Gnostis, tapi ia akan mengalami "pertemuan" (*liqâ'*) dengan-Nya atau kedekatan (*qurbâ*) kepada-Nya. Dan itulah kebahagiaan sejati. Kita berdoa semoga kita termasuk mereka yang ber-*mujâhadah* dan mendapat petunjuk Allah Swt. itu. *Amîn,* yâ *Rabbal-'Âlamîn.*

**Nurcholish Madjid**



# ISLAM DAN MODERNISASI: CATATAN ATAS PAHAM SEKULARISASI NURCHOLISH MADJID

**Prof. M. Dawam Rahardjo**

Sesudah Perang Dunia II, kawasan dunia yang kini disebut Negara-Negara Sedang Berkembang (Dunia Ketiga) dihadapkan pada dua persoalan pokok: *Pertama,* berkenaan dengan negara-negara yang secara formal atau *de jure* telah mencapai kemerdekaan politik. Negara-negara ini, untuk mendukungnya, secara objektif perlu melakukan konsolidasi pemerintahan sebagai persiapan untuk melaksanakan pembangunan ekonomi dan perubahan sosial. *Kedua,* menyangkut proses dekolonisasi negara-negara yang masih dijajah—sebagian atau seluruhnya. Negara-negara yang telah memperoleh kemerdekaan politik formal tak bisa melepaskan diri dari persoalan ini. Karena, selain harus memberikan solidaritas kepada sesama negara yang bernasib sama dalam menghadapi imperialisme Barat, kelompok negara ini, antara lain Indonesia, sampai 1962-an, masih menghadapi sisa-sisa politik imperialisme. Itulah yang menjelaskan

mengapa Indonesia menjalankan haluan politik "revolusi belum selesai" hingga 1965 yang sangat dimanfaatkan oleh golongan komunis untuk merebut kekuasaan di Indonesia.

Haluan politik alternatif diwakili oleh pandangan Bung Hatta yang berpendapat bahwa sembari menyempurnakan kemerdekaan nasional, Indonesia harus melakukan konsolidasi guna menyiapkan landasan politik dengan menciptakan pemerintahan yang kukuh dan stabil yang didukung oleh rakyat sebagai prasyarat untuk melaksanakan pembangunan ekonomi. Pandangan ini ternyata tidak disetujui oleh Bung Karno, karena dia ingin menyelesaikan terlebih dahulu masalah-masalah politik dan hubungan-hubungan sosial (dengan jargon Marxis, dia ingin menciptakan "hubungan sosial dari produksi" atau *social relation of production*) dengan menyatukan golongan nasionalis, agama dan komunis, guna mendukung suatu proses pembangunan sosialis.

Menghadapi masalah tersebut, umat Islam terpecah menjadi dua. Golongan tradisional yang diwakili oleh NU mendukung politik Bung Karno (walaupun tetap tidak bisa menghindari konfrontasi dengan PKI), sedangkan kelompok modernis yang diwakili oleh Masyumi, secara tegas mendukung haluan Hatta dan tidak bisa bekerja sama dengan PKI dalam bentuk apa pun. "Baik Bung Karno maupun Bung Hatta tidak bisa menyelesaikan masalah pertentangan yang mendasar itu dan membutuhkan sejarah untuk menyelesaikannya, dengan tampilnya ABRI dan inisiatif Jenderal Soeharto yang tak diduga-duga itu yang mencegah PKI dan golongan nasionalis kiri dari mengambil alih kekuasaan di Indonesia.

Dalam konteks ekonomi-politik Indonesia, Hatta disebut sebagai tokoh yang mewakili "haluan ekonomi" yang oleh Higgins dilawankan dengan "haluan sejarah" yang diwakili oleh Bung Karno.[1] Lahirnya pemerintahan Orde Baru pada 1966 menandai "kemenangan" haluan Hatta, walaupun tanpa tampilnya tokoh tersebut dalam memimpin pemerintahan, karena alasan umur dan momentum yang tidak berada di tangannya. Pelaksanaan haluan itu diwakili oleh kelompok yang kemudian disebut sebagai teknokrat yang sebagian besar, langsung atau tak langsung, adalah murid-muridnya. Karena latar belakang pendidikan yang diperoleh kelompok teknokrat ini, yaitu dari universitas-universitas AS, haluan ekonomi itu diterjemahkan dalam versi berbeda atau tak seluruhnya sama dengan yang dipikirkan oleh Hatta.

Golongan politik Islam dan umat Islam pada umumnya, baik dari kalangan tradisional maupun modernis, terutama dari kalangan generasi muda yang aktif dalam kesatuan-kesatuan aksi mahasiswa, pelajar, dan sarjana, yang bersama ABRI memelopori gerakan penumbang rezim Orde Lama, pada dasarnya mendukung pemerintahan Orde Baru di bawah pimpinan Jenderal Soeharto. Karena merasa sehaluan, pendukung dan bekas pimpinan Masyumi, sebagaimana juga halnya dengan kalangan PSI dan Murba, menuntut rehabilitasi partai yang dulu dibubarkan oleh rezim Orde Lama. Tuntutan itu, secara historis sah

1. Istilah "haluan ekonomi" dan "haluan sejarah" diperkenalkan oleh Benjamin Higgins dalam bukunya, *Indonesia's Economic Stabilization and Development*, N.Y., 1959, hh. 103-104. Lihat pula Sartono Kartodirjo *et al.*, *Sejarah Nasional Indonesia*, jilid VI, Balai Pustaka, Jakarta, 1977, h. 217.

adanya. Namun, karena pertimbangan ingin menyusun pengelompokan politik baru, tuntutan rehabilitasi itu tidak bisa dikabulkan.

Oleh pendukung Masyumi, keputusan itu dipahami. Karena itu, mereka ingin menyalurkan aspirasinya lewat partai politik baru yang disetujui pemerintah, yaitu Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Dalam kongresnya di Malang pada 1968, Mohammad Roem, tokoh Masyumi dan negarawan yang berjasa besar kepada negara dan bangsa, terpilih sebagai Ketua Umum. Tapi, ternyata, dia akhirnya ditolak juga, walaupun Jenderal Soeharto dan sebagian perwira tinggi ABRI mempunyai kecenderungan untuk menyetujui tampilnya tokoh Islam yang dikenal moderat itu.[2] Ini menimbulkan kekecewaan besar di kalangan Muslim modernis. Padahal, seandainya Roem yang berpengalaman itu dapat tampil memimpin partai—setidak-tidaknya untuk sementara waktu, mengingat usianya yang sudah agak lanjut—Orde Baru akan memperoleh dukungan dari golongan moderat yang berhaluan modern yang diperkirakan dapat menampilkan citra Islam "yang dapat diterima" secara nasional.

Sikap pemerintah tersebut sudah tentu sulit untuk dimengerti. *Pertama* karena pemerintah menolak dukungan golongan yang secara *genuine* berhaluan Orde Baru. Dan *kedua*, sikap itu lebih tidak bisa dimengerti karena pemerintah ternyata telah memasukkan bekas-bekas pimpinan PSI dan Murba ke

---

2. Berdasarkan keterangan Allan Samson dalam disertasi yang tak diterbitkan, "Islam and Politics in Indonesia", University of California, Berkeley, 1972. Lihat juga Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia,* Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, Kuala Lumpur, 1960, hh. 78-83.

dalam pemerintahan dan parlemen. Padahal, tak kurang dari Mohammad Natsir sendiri—yang tidak bermaksud tampil di arena politik partai, apalagi di pemerintahan—tanpa ragu ikut membantu pemerintah dalam melakukan hubungan dengan pimpinan negara-negara Barat dan Timur Tengah yang masih menghormatinya sebagai tokoh Islam dan bekas Perdana Menteri.[3] Situasi itu mencerminkan ketidakadilan politik, yang dapat dipahami, menimbulkan frustrasi kalangan yang bersangkutan", bahkan kalangan umum yang melihatnya dari segi kepentingan nasional lebih luas.

Sementara tokoh-tokoh senior dari golongan politik Islam moderat tidak bisa ikut berperan dalam upaya pembangunan pada masa-masa awal Orde Baru, kalangan mudanya—yang secara politik formal tidak mempunyai kaitan dengan partai politik Islam, khususnya Masyumi, dan mengalami lekang komunikasi secara pribadi dengan tokoh-tokohnya, karena yang belakangan meringkuk dalam tahanan politik rezim Orde Lama selama bertahun-tahun—berniat bisa tampil dalam pemerintahan atau pimpinan politik nasional. Lagi pula, generasi muda itu ternyata lebih berminat bekerja di bidang-bidang nonpolitis (setidak-tidaknya secara formal), seperti di bidang-bidang keilmuan, akademi atau pengajaran, pers, bisnis, atau kegiatan sosial yang cukup luas. Dengan kata lain, banyak di antara mereka yang lebih suka atau berminat sebagai partisipan dalam gerakan-gerakan sosial daripada aktif di bidang politik. Sebagian lagi malah telah mengalami, fobia terhadap apa yang disebut "poli-

3. Muhammad Kamal Hassan, *ibid.*, h. 122.

tik praktis" yang diasosiasikan dengan perebutan kursi, intrik, adu kekuatan, atau permainan kotor. Tegasnya, mereka melihat citra yang tidak baik pada apa yang disebut "politik". Kecenderungan profesionalisme mereka ikut membentuk penilaian mereka terhadap kemanusiaan yang dapat dicapai melalui kegiatan politik.

Kegiatan pembangunan dan teori-teori sosial yang masuk lewat buku dan yang dipelajari dari perguruan tinggi juga telah menumbuhkan orientasi baru di bidang kesempatan kerja dan kegiatan sosial. Di satu pihak, birokrasi pemerintahan menawarkan pula pekerjaan baru yang dapat dimasuki oleh lulusan perguruan tinggi, dan di lain pihak, bagi mereka yang "tidak ingin menjadi priyayi", lapangan kerja di bidang bisnis dan pelayanan jasa, termasuk jasa ilmiah dan profesional merupakan arena baru yang menantang untuk dimasuki atau digarap. Bagi mereka yang disebut terakhir, telah tumbuh persepsi baru mengenai apa yang perlu diperhatikan oleh umat Islam untuk mencapai kemajuan. Mereka melihat perlunya partisipasi golongan Muslim modernis secara aktif, dalam arti mengambil inisiatif, dalam perubahan-perubahan sosial yang tampaknya merupakan tuntutan zaman.

Pada masa Orde Lama, sekelompok mahasiswa Muslim ditekan untuk mencari konsep alternatif di bidang ekonomi, politik, dan budaya, antara lain karena tantangan pemikiran Marxis yang mendominasi alam pemikiran pada waktu itu. Ketika gagasan

---

4. Majalah *Gema Islam* umpamanya, membuat rubrik "Ruang Kronik" yang diisi oleh seorang penulis dengan nama Al-Bahits. Konon, merupakan nama samaran dari H. Rosihan Anwar yang banyak peranannya dalam memperkenalkan gagasan modernisasi.

modernisasi diperkenalkan di Indonesia sesudah belahan tahun 60-an—yang sebenarnya sudah banyak "diselundupkan" melalui majalah-majalah Islam, terutama *Gema Islam* dan *Pembina*[4]—golongan muda terpelajar dengan cepat menangkapnya. Ini antara lain disebabkan pengenalan mereka yang akrab dengan gagasan modernisme Islam yang sudah lama dibawa dan diperjuangkan oleh para pemimpin dan pemikir Islam modernis.

Menjelang pergantian dasawarsa 60-an, modernisasi merupakan tema baru dalam konteks perubahan-perubahan sosial-politik di Indonesia. Masyarakat dan pemerintah di negara-negara lain, khususnya di Asia Tenggara, sudah terlebih dahulu berkenalan dan menerimanya. Indonesia boleh disebut sebagai "penumpang gerbong terakhir" di kawasan ini dalam mengambil tema modernisasi. Sebagai alternatif dari tema "revolusi" yang dianut pada masa Orde Lama, kebanyakan golongan masyarakat di Indonesia setidak-tidaknya sulit menemukan pilihan lain, betapapun mereka melihatnya secara kritis jika dihadapkan pada nasionalisme, tradisi, dan paham keagamaan yang dominan. Tak jarang para pemikir melihat bahwa di dalam gagasan modernisasi, tersembunyi etnosentrisme Eropa dan Amerika Utara, baik dilihat dari segi politik, ekonomi, maupun budaya.

Dalam retrospeksi, saya melihat ada dua persoalan pokok yang dihadapi oleh golongan Muslim modernis, khususnya kalangan generasi muda pada waktu itu. *Pertama*, mereka harus menanggapi dan mengambil sikap terhadap gagasan modernisasi yang mendesak masyarakat Indonesia. Mereka harus menanggapinya karena gagasan modernisasi merupakan desakan kultural dan intelektual yang dahsyat dan kuat yang di bela-

kangnya berdiri kekuatan ekonomi dan kapital Barat—dalam hal ini negara-negara industri maju bersistem ekonomi pasar yang pada waktu itu merupakan tumpuan harapan pemerintah untuk bisa membantu usaha pembangunan di Indonesia, yang di dalamnya proses modernisasi merupakan satu paket dengan strategi pembangunan yang mengharuskan kerja sama dengan negara-negara industri maju. Persoalan *kedua* adalah, golongan sosial dan politik Islam perlu mengambil sikap apakah mereka ikut serta dalam proses pembangunan, di mana pemerintah Orde Baru berperan sebagai agen dan sekaligus juga pemimpin. Dalam situasi seperti itu sulit ditarik garis tegas bahwa ikut serta ke dalam proses perubahan dan pembangunan berarti menyetujui segala kebijaksanaan politik yang diambil pemerintah. *Pertama*, dengan ikut serta dalam proses, seseorang atau sekelompok orang bisa ikut menentukan kebijaksanaan dan mengoreksi pandangan yang tidak disetujui. *Kedua*, kita tidak bisa berbicara tentang adanya satu golongan saja yang berkuasa atau berpengaruh dalam pengambilan keputusan di dalam pemerintahan dan birokrasi. Dan *ketiga*, dalam jangka panjang orang bisa merencanakan dan memperjuangkan suatu konsep pembangunan alternatif yang sulit dikembangkan apabila yang bersangkutan tidak ikut serta dalam proses pembangunan yang tidak seluruhnya ditentukan oleh pemerintah.

Menghadapi persoalan itu timbul pertanyaan, mengapa golongan politik Islam, khususnya di sini kelompok modernis, tidak bisa ikut memimpin pemerintahan dan kegiatan pembangunan, seperti yang telah terjadi pada tahun 40-an dan 50-an atau setidak-tidaknya mengalami kemerosotan peranannya dalam

perkembangan nasional? Mengapa mereka selalu tersudut ke dalam kelompok oposisi, padahal mereka mewakili bagian yang besar dalam masyarakat? Mengapa pula sebagian dari mereka terlibat dalam pemberontakan (walaupun tidak hanya sebagian golongan politik Islam, tetapi golongan-golongan lain, termasuk ABRI juga terlibat) yang akibatnya menimpa seluruh umat Islam? Pernyataan yang tidak kalah mengusiknya juga adalah mengapa umat Islam selalu dihadapkan sebagai golongan yang "anti-Pancasila", padahal sila-silanya tidak ada yang bertentangan dengan ajaran Islam? Semua pertanyaan itu membutuhkan jawaban yang tidak mudah untuk dirumuskan.

## II

Sejak 1968 atau 1967, kalangan muda dalam gerakan Islam cukup sibuk membahas masalah modernisasi. Ini kentara dari tulisan-tulisan yang dimuat di koran-koran mahasiswa seperti *Mahasiswa Indonesia, Mimbar Demokrasi, Gema Mahasiswa* (terbitan Dewan Mahasiswa UGM), *Harian Kami,* harian *Masa Kini* yang terbit di Yogya dan berbagai majalah kampus yang cukup banyak jumlahnya. Banyak diskusi diselenggarakan, baik terbuka maupun terbatas. Di lingkungan HMI, masalah modernisasi merupakan topik pembahasan di latihan-latihan kader, bahkan di konferensi-konferensi cabang di berbagai kota yang ada universitasnya. Di Yogya dan Jawa Tengah, Ahmad Wahib,[5] Djohan Effendi, dan Mansyur Hamid sangat dikenal sebagai agen gagasan modernisasi yang gigih. Saya sendiri juga ikut menulis di kolom harian *Masa Kini* pada setiap Selasa, juga di mingguan

5. Lihat *Catatan Harian Ahmad Wahib*: *Pergolakan Pemikiran Islam*, LP3ES, 1981.

*Mahasiswa Indonesia* dan *Mimbar Demokrasi* yang terbit di Bandung.

Pada 1968, Nurcholish Madjid, ketika itu sudah terpilih sebagai Ketua Umum PB HMI periode 1966-1969, menulis artikel panjang yang berjudul "Modernisasi Ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi". Sebagai seorang sarjana Muslim yang dididik dalam ilmu-ilmu keislaman—tapi dengan bacaan buku-buku umum yang cukup luas, termasuk kepustakaan asing Arab maupun Barat—Nurcholish berusaha memberi "jawaban Islam" terhadap masalah modernisasi. Inti jawabannya tercakup dalam kesimpulan sikapnya:

> Kita sepenuhnya berpendapat bahwa modernisasi ialah rasionalisasi yang ditopang oleh dimensi-dimensi moral, dengan berpijak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Akan tetapi, kita juga sepenuhnya menolak pengertian yang mengatakan bahwa modernisasi ialah westernisasi, sebab kita menolak westernisme. Dan westernisme yang kita maksudkan itu ialah suatu *total way of life,* di mana faktor paling menonjol ialah sekularisme, dengan segala percabangannya, sebagaimana telah diterangkan di atas.

Selanjutnya, dia menjelaskan juga mengapa dia menolak sekularisme, karena kaitannya dengan ateisme. "Dan ateisme adalah puncak sekularisme. Sekularisme itulah sumber segala imoralitas," katanya secara simplistis.

Tulisan itu, oleh seorang sarjana Muslim Malaysia yang menulis disertasi doktornya mengenai gerakan pembaruan Islam

di Indonesia, dinilai sebagai mencerminkan pandangan Muslim idealis.[6] Itulah pandangan Nurcholish "sebelum Nurcholish yang pembaru".[7] Ketika dia menulis naskah yang kemudian, setelah disempurnakan bersama Endang Saifuddin Anshari dan Sakib Machmud, menjadi dokumen resmi HMI yang berjudul "Nilai-Nilai Perjuangan HMI". Dan ini juga dinilai mencerminkan "Nurcholish *before* Nurcholish". Itulah Nurcholish yang kira-kira memiliki citra "Natsir muda".[8]

Namun, peluang Nurcholish Madjid untuk menjadi "Natsir Muda" telah ditutup karena pidatonya yang berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat" pada 3 Januari 1970 di Gedung Pertemuan Islamic Research Centre, Menteng Raya, Jakarta, dalam acara malam silaturahmi organisasi pemuda, pelajar, mahasiswa, dan sarjana Muslim yang tergabung dalam HMI, GPI (Gerakan Pemuda Islam), PII (Pelajar Islam Indonesia), dan Persami (Persatuan Sarjana Muslim Indonesia), menggantikan Dr. Alfian yang seharusnya menjadi pembicara utamanya. Pandangannya dianggap telah berubah secara fundamental, terutama karena dia menganjurkan "sekularisasi" sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang telah mapan. Di situ, secara jelas, dia tidak bermaksud menerima paham sekularisme, bahkan secara tegas menolaknya, konsisten dengan yang telah

6. Muhammad Kamal Hassan, *op. cit.*, hh. 21-30.
7. Muhammad Kamal Hassan, *ibid.*
8. Muhammad Kamal Hassan, *ibid.*, h. 118. Panggilan "Natsir Muda" beredar sekitar tahun 1966-1970.

dia tulis dua tahun sebelumnya. Memulai anjurannya, dia menjelaskan bahwa:

> Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerangan sekularisme, sebab "sekularisme adalah nama sebuah ideologi, sebuah pandangan dunia tertutup yang baru yang berfungsi sangat mirip dengan agama". Dalam hal ini, yang dimaksudkan ialah setiap bentuk "perkembangan yang membebaskan". Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islamis itu, mana yang transendental dan mana yang temporal.[9]

Istilah "sekularisasi" itulah yang tampaknya menjadi biang keladi kehebohan. Dengan istilah itu, Nurcholish dituduh telah berubah paham menjadi sekularis. Tak kurang dari Dr. M. Kamal Hassan sendiri telah mencap Nurcholish Madjid sebagai seorang "modernis sekuler". Tampaknya Kamal Hassan dan orang yang sepaham di Indonesia tidak mau tahu bahwa Nurcholish menolak paham sekularisme, hanya karena dia menganjurkan sekularisasi (dalam pengertian khusus) seolah-olah orang memaksanya untuk menyetujui kesimpulan orang bahwa dia adalah seorang sekularis. Padahal, sebelum Nurcholish membantah (secara tidak langsung) tuduhan yang memojokkan itu, dalam naskah pidatonya itu sendiri, dia sudah memberi penjelasan bahwa:

---

9. Muhammad Kamal Hassan, *ibid.*, disebut di berbagai tempat.

> Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim sebagai sekularis, tetapi dimaksudkan untuk "menduniawikan" nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk "mengukhrawikan"-nya. Dengan demikian, kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran setiap nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral ataupun historis, menjadi sifat kaum Muslim. Lebih lanjut, sekularisasi dimak-sudkan untuk lebih memantapkan tugas duniawi manusia sebagai "khalifah Allah di bumi". Fungsi sebagai khalifah Allah itu memberikan ruang bagi adanya kebebasan manusia untuk menetapkan dan memilih sendiri cara dan tindakan-tindakan dalam rangka perbaikan-perbaikan hidupnya di atas bumi ini, dan sekaligus memberikan pembenaran bagi adanya tanggung jawab manusia atas perbuatan-perbuatan itu di hadapan Tuhan.[10]

Karena istilah sekularisasi ternyata telah mendatangkan reaksi yang paling keras, Nurcholish merasa perlu untuk memberi penjelasan lebih lanjut dalam buletin *Arena* yang dipimpin oleh Utomo Dananjaya. Tampaknya tulisan yang lebih elaboratif itu tidak mendatangkan kejernihan seperti yang mungkin dimaksud, malahan ternyata kemudian menimbulkan beberapa masalah baru, tidak saja menyangkut istilah dan pengertian sekularisasi itu sendiri, tetapi juga menyangkut substansi pemikiran Nurcholish mengenai berbagai aspek ajaran Islam.

---

10. Lihat tulisan "Keharusan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat", karya Nurcholish Madjid.

Hampir tiga tahun kemudian, Nurcholish Madjid diundang untuk mengisi "Calender of Events" bulan Oktober 1972 di Taman Ismail Marzuki (TIM), yang diselenggarakan oleh Dewan Kesenian Jakarta. Kesempatan itu dipergunakan sebaik-baiknya untuk mengemukakan kembali tesisnya dengan judul "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia", antara lain dengan maksud "agar kesalah-pahaman yang terjadi dapat sedikit banyak dikurangi", yaitu "dengan mengadakan penyederhanaan dalam pemakaian istilah-istilah serta perbaikan dalam penyusunan kalimat-kalimat, jika mungkin".

Dalam ceramahnya itu, Nurcholish tidak lagi memakai istilah dan membahas pengertian sekularisasi. Fokus pembahasannya adalah apa yang disebutnya sebagai "paham apologetik", khususnya konsep "Negara Islam". Namun, sebagaimana ceramah atau tulisannya terdahulu, elaborasi baru itu juga mendatangkan reaksi keras. Ini menjadi nyata dengan terbitnya buku *Koreksi*, karya Prof. Dr. H.M. Rasjidi, yang sekaligus menganalisis secara mendetail dan tajam tiga buah ceramah dan tulisan Nurcholish tadi.[11]

Terhadap dua tulisan Nurcholish, Prof. Rasjidi mengambil kesimpulan yang simplistis bahwa Nurcholish telah "mendakwa orang-orang yang melakukan dakwah Islam sebagai orang-orang apologetik, serta mendudukkan dirinya dalam kedudukan pembaru". Apabila kejadian sesungguhnya diteliti secara lebih cer-

---

11. Buku Prof. Dr. H.M. Rasjidi, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*, membahas sekaligus tiga naskah, di samping "Keharusan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat", juga "Sekali Lagi tentang Sekularisasi" dan "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia".

mat, tujuan ceramah Nurcholish di Menteng Raya itu tidak secara sengaja dimaksudkan sebagai proklamasi gerakan pembaruan. Sebagai penceramah pengganti, Nurcholish hanya bermaksud memberi pengantar diskusi. Isi ceramah itu bersifat sangat umum yang berisi anjuran dan pancingan untuk berdiskusi yang hampir tanpa substansi pemikiran. Sebagai tindak lanjut untuk menampung pemikiran-pemikiran yang menyangkut masalah pembaruan, beberapa orang di sekitar Utomo Dananjaya dan Usep Fathuddin—keduanya bekas Ketua PB PII—menerbitkan buletin *Arena* yang antara lain memuat karangan-karangan Nurcholish Madjid, Ir. K.J. Wassil, Syu'bah Asa, dan dr. O. Hashem. Dengan terbitnya *Arena* dan diskusi-diskusi di lingkungan HMI dan KAHMI yang membicarakan masalah ini, ceramah Nurcholish bergulir menjadi sebuah gerakan pembaruan pemikiran yang tidak hanya bermaksud mengemukakan pikiran-pikiran sendiri atau kelompok, tetapi juga menginginkan partisipasi dari mereka yang berminat terhadap masalah itu.

Sejak dikenalnya pemikiran dan gerakan pembaruan Islam—antara lain berkat pengungkapannya oleh pers seperti mingguan *Indonesia Raya,* majalah *Tempo, Mimbar Demokrasi,* dan *Panji Masyarakat,* juga sejak terbitnya buku *Koreksi,* Nurcholish Madjid telah dikesankan sebagai penganut sekularisme. Dan, ini dilihat orang sebagai berbeda dengan pandangannya terdahulu. Ada beberapa cara untuk menguji kebenaran penilaian tersebut. *Pertama*, dengan melihat apakah benar bahwa yang bersangkutan mengatakan dirinya sekularis. *Kedua*, membuktikan sendiri bahwa substansi pandangan Nurcholish kiranya mendukung atau tidak mendukung sikap sekularisnya. Tentang

yang pertama sudah dikemukakan sebelumnya bahwa bukan saja tidak menyatakan dirinya sekularis, Nurcholish bahkan menentang paham itu. Tapi barangkali orang bisa pula mengaku bukan sekularis, tapi sebagian atau seluruh pandangannya membuktikan sebaliknya. Karena itu, kita perlu melihat bagaimana sebenarnya pandangan Nurcholish mengenai paham ini.

Penilaian yang sudah dikemukakan, antara lain oleh Endang Saifuddin Anshari dan M. Kamal Hassan, menyatakan berbedanya pandangan Nurcholish pada 1968 dengan yang dikemukakan sejak 1970. Saya justru melihat bahwa pemikiran Nurcholish —lepas diri setuju atau tidak dengan substansi pandangan-pandangannya itu—sejak 1968 hingga kini, menunjukkan adanya konsistensi. Konsistensi itu bersumber dari pandangan monoteisme radikal yang tampak dianutnya.

Pada 1968, sesudah tulisannya mengenai modernisasi dimuat di mingguan *Mimbar Demokrasi,* Bandung, sebuah tulisannya yang menyanggah pandangan Rosihan Anwar yang ditulis untuk koran yang sama (*Kompas*), membuatnya lebih terkenal terutama di luar golongan Islam. Tulisan itu berjudul "Sekularisme atau Ketuhanan Yang Maha Esa?". Pokok pandangannya adalah menolak keras paham sekularisme. Dalam tulisan sebelumnya, dia secara panjang lebar, telah menolak paham itu. Tapi hal penting lainnya yang perlu dicatat di sini adalah pernyataannya bahwa sekularisme, selain tidak mempunyai tempat di negara yang UUD-nya telah menetapkan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai Dasar Negara (Pasal 29 UUD 1945), juga pandangannya tentang perlunya suatu negara dan masyarakat memiliki keyakinan tertentu yang mengandung dimensi-dimensi moral

untuk menopang suatu peradaban besar. Gagasan yang dipetik dari mantan Menteri Kesehatan, Pendidikan, dan Kesejahteraan AS, John W. Gardner, itulah yang dipakai sebagai dasar baginya untuk menolak sekularisme dan mengajukan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila primer yang mendasari dimensi-dimensi moral untuk membangun suatu peradaban yang luhur.

Keberatan Prof. Rasjidi teralamatkan pada penggunaan istilah "sekularisasi". Dia menolak kemungkinan atau penggunaan khusus istilah sekularisasi sebagai bukan "penerapan sekularisme", sebagaimana dilakukan oleh Nurcholish. "Kalau soalnya sebagai yang dituturkan oleh saudara Nurcholish," katanya memberikan penilaian, "segala sesuatu telah menjadi arbitrer atau *semau gue."* Dan, dia berpegang kepada apa yang selama ini dia pahami tentang sekularisme, antara lain seperti pernah diuraikan oleh Alan Richardson. Walaupun saya sendiri paham bahasa Inggris sudah hampir sejak 40 tahun yang lalu dan pernah mengajar dalam suatu universitas dengan bahasa Inggris," tuturnya hampir mengakhiri penjelasan tentang penolakannya atas paham Nurcholish, " saya tidak berani memaksakan suatu istilah yang sudah menjadi umum dalam dunia ilmu pengetahuan."[12]

Apakah Nurcholish "semau gue" dalam menggunakan istilah itu dalam arti khusus, yaitu "untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi" yang melahirkan "kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material

12. Prof. Dr. H.M. Rasjidi, *ibid.*, h. 18.

ataupun historis"? Penjelasannya yang lain mengenai istilah sekularisasi dalam kaitannya dengan ajaran Islam adalah "pemutlakan transendensi semata-mata kepada Tuhan", dengan konsekuensi, "melahirkan desakralisasi pandangan terhadap selain Tuhan, yaitu dunia dan masalah-masalah serta nilai-nilai yang bersangkutan dengannya".

Menurut pandangannya, sekularisasi memperoleh maknanya yang konkret sebagai "desakralisasi terhadap segala sesuatu selain hal-hal yang benar-benar bersifat Ilahiah (transendental), yaitu dunia ini. Kita—termasuk saya—boleh tidak setuju dengan pemahaman dan pemakaian istilah sekularisasi itu secara khusus oleh Nurcholish. Pemahaman saya tidak berbeda dengan yang telah dijelaskan oleh Prof. Rasjidi dalam *Koreksi*-nya. Malahan saya sendiri, pada 1968, ketika itu masih mahasiswa, juga, menulis dalam majalah *Suara Muhammadiyah,* menolak implikasi sekularisasi umum proses modernisasi dan hingga kini pun saya tetap memiliki sikap yang kritis terhadap modernisasi karena unsur etnosentris yang terkandung di dalamnya. Namun inti semangat saya, sama dengan yang ditulis oleh Nurcholish, yaitu bahwa "umat Islam bisa maju dan sekaligus selamat, dengan Islam, karena Islam memberi seperangkat ajaran, yang cukup bagi kita untuk hidup di dunia ini". Iman kepada Islam, seperti kata Nurcholish, memberikan pedoman normatif. Namun ilmu, seperti dikatakannya, sangat kita perlukan untuk "memberikan kepada kita kecakapan-kecakapan operatif".

Masalahnya di sini adalah bahwa Nurcholis pada 1970 menawarkan arti baru tentang sekularisme dan sekularisasi. Dalam catatan harian Ahmad Wahib, sahabat saya ini rupanya

juga mempunyai pengertian yang lain. Ia juga berpikir (tapi tidak ditulisnya secara terbuka) bahwa umat Islam perlu "sekularisasi" agar tidak bersikap "sekularistis". Dia, pada 1969 menulis sesuatu yang memerlukan sedikit perenungan untuk memahaminya, yaitu "Agama Islam yang kita pahami selama ini adalah agama yang sekularistis, agama yang tidak mampu meresapi masalah-masalah dunia, dus terpisahnya agama dari masalah dunia.[13] Di situ Wahib melihat sekularisme dari dua sisi. Orang yang mengabaikan agama sebagai sumber nilai untuk menghadapi dunia dapat disebut "sekularistis". Tapi sebaliknya, orang yang semata-mata bertolak dari "ajaran agama" seperti yang dia pelajari dan menganggap dunia sebagai masalah yang terpisah, maka sekalipun beragama, dia bisa dikatakan "sekularistis". Saya kira tidak sulit untuk melihat adanya gejala seperti itu dalam masyarakat Islam di Indonesia atau tempat-tempat lain.

Pengertian baru yang dipakai oleh Nurcholish mengenai sekularisasi tampaknya diambil dari pemikiran Talcott Parsons, Harvey Cox, dan Robert N. Bellah. Dalam keterangannya kemudian, Nurcholish mengatakan bahwa "sekularisasi digunakannya sebagai istilah sosiologis dan, menurut Talcott Parsons, istilah itu lebih banyak mengisyaratkan pada pengertian pembebasan masyarakat dari belenggu takhayul dalam beberapa aspek kehidupannya, dan dalam hal ini tidak berarti penghapusan orientasi keagamaan dalam norma-norma dan nilai kemasyarakatan itu."[14]

---

13. Ahmad Wahib, *op. cit.*, hh. 37-38. Di sini Wahib menyebut istilah sekularisasi sebagai paham pemisahan aspek agama dengan nonagama. Mereka yang berada di lingkungan agama, dapat pula disebut sekularis, apabila dia memisahkan dua aspek itu.
14. Keterangan ini ditulis kemudian dalam buku kenangan untuk menghormati Bapak Rasjidi, *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi, Harian Umum Pelita*, Jakarta, 1985, sebagai catatan kaki, h. 216.

Dalam kajian saya untuk tulisan ini, saya memang tidak menjumpai istilah sekularisme atau sekularisasi dalam kamus filsafat maupun teologi. Tapi istilah sekularisasi saya jumpai dalam dua kamus sosiologi yang masing-masing mengemukakan pengertian yang sama sekali berbeda. Dalam kamus sosiologi yang disusun oleh Nicholas Abercrombie *et al.,* istilah sekularisasi diambil dari definisi B. Wilson yang salah satu karangannya dibaca oleh Wahib, yaitu sebagai "proses, di mana pemikiran, praktik, dan institusi keagamaan telah kehilangan arti pentingnya."[15] Tapi dalam kamus sosiologi susunan Fairchild, pengertian sosiologi memang mendekati apa yang dikemukakan Nurcholish, yaitu "suatu proses, di mana struktur sosial yang tadinya tertutup dan suci telah ditransformasikan menjadi suatu bentuk kontrol dan interaksi yang bukan-suci dan terjangkau." Ini menyangkut proses mobilitas mental dengan tingkat kesadaran pribadi yang tinggi dalam suatu masyarakat, yang menekankan rasionalitas, analisis, dan perencanaan. Proses ini dikatakan sebagai proses yang bertentangan dengan keadaan sebelumnya yang mencerminkan sikap mental stereotip, percaya kepada lembaga-lembaga keagamaan dan kekuatan-kekuatan supernatural. Namun, menurut kamus ini juga, proses sekularisasi bisa bersifat segmental atau sebagian, misalnya, kehidupan politik suatu bangsa bisa mengalami sekularisasi tanpa menimbulkan pengaruh terhadap kepercayaan individual atau sektarian dan kesetiaan kepada lembaga keagamaan tertentu.'[16]

---

15. Nicholas Abercrombie, *et al. The Penguin Dictionary of Sociology,* Penguin Books, 1986, h. 188.
16. Henry Pratt Fairchild and 100 Authorities, *Dictionary of Sociology and Related Sciences,* Littlefield, Adams & Co. Inc., 1966, h. 268.

Sebenarnya, kalau kita melihat kenyataan sehari-hari sekarang ini di Indonesia, terutama dalam dasawarsa 80-an, proses sekularisasi itu telah terjadi, baik dalam arti yang dimaksudkan oleh Wilson maupun Fairchild. Ketidaktaatan umat Islam terhadap suatu fakta mengenai pemilihan umum yang berkaitan dengan partai Islam dan non-Islam, demikian pula cemoohan terhadap fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) mengenai kodok dan Porkas, dapat disebut sebagai gejala sekularisasi, walaupun hal itu tidak berarti bahwa Islam tidak lagi berpengaruh. Dengan kata lain, sekularisasi, sebagai suatu gejala sosiologis, bisa terjadi. Sementara itu, kebangkitan pemikiran kembali tentang Islam dengan menengok ajaran-ajaran Islam pada tingkat yang lebih fundamental juga terjadi. Interpretasi ini dilakukan pula misalnya oleh Fazlur Rahman.[17] Dia melihat terjadinya proses sekularisasi secara parsial di kalangan umat Islam. Tapi dia melihat pula, pada waktu yang bersamaan, penyegaran pemikiran tentang Islam di kalangan intelektual dan ulama.

Interpretasi Nurcholish mengenai gejala sekularisasi tampaknya mengacu juga kepada pemikiran Bellah. Sarjana Amerika penganut aliran Weber (yang melihat nilai-nilai ke-Kristen-an secara positif dalam kaitannya dengan kebangkitan kapitalisme yang ia nilai juga dalam konotasi positif) ini juga menggunakan istilah sekularisasi dalam konotasi positif. Dia melihat bahwa jauh sebelum terjadinya proses sekularisasi di Eropa Barat, Islam telah memelopori suatu proses sekularisasi di Dunia Arab, dengan

---

17. Baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition,* The University of Chicago Press, 1982.

ajaran Tauhidnya. Dia mengartikan sekularisasi sebagai "devaluasi radikal terhadap struktur sosial yang ada, berhadapan dengan cita mengenai hubungan Tuhan-manusia yang sentral". Hubungan kesukuan yang merupakan lokus kesucian pada masa Arab sebelum Islam, dihapus. Dengan kata lain, Islam telah membawa paham kemanusiaan yang universal dengan paham ketuhanannya yang monoteis. Atas landasan itu, dibangun suatu konsep tatanan politik baru berdasarkan partisipasi dari kaum yang beriman, dan inilah *ummah*. Etos yang dimiliki oleh komunitas iman yang baru ini adalah perhatian pada masalah dunia yang sekarang, yang menjadikan mereka aktivis secara sosial maupun politik. [18]

Dalam menilai pengertian Bellah tentang sekularisasi itu, kita perlu melihat bagaimana latar belakang pemikiran teoretisnya. Dia adalah penganut Weberisme. Tapi, apabila Weber menengok kepada nilai-nilai Protestantisme di Eropa Barat dan dalam masyarakat Kristen sebagai etos yang mendukung kapitalisme, Bellah juga melihat gejala yang sama pada agama Tokugawa di Jepang dan Islam.[19] Di sini dia berbeda dengan Weber yang merendahkan potensi agama-agama di Timur. Sikap yang sama sebenarnya diperlihatkan oleh Bryan Turner dan Clifford Geertz.[20] Di Indonesia, Geertz melihat semacam etik Protestantisme di kalangan santri yang tidak dilihatnya di kalangan abangan. Dan Bellah, dalam kupasannya mengenai tradisi Islam dan masalah-

---

18. Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, Harper and Row Publications, 1976, h. 151.
19. Baca Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion*, Free Press, Glencoe, 1976, h. 151.
20. Baca Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, Routledge and Kegan Paul, London, 1974; dan Clifford Geertz, *Religion of Java*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1960.

masalah modernisasi melihat potensi Islam itu sebagai mengandung nilai-nilai yang mendukung modernisasi.[21] Paham monoteisme radikal yang dianut dalam Islam adalah sumber dan pelopor proses sekularisasi, dalam pengertian khusus yang didefinisikannya sendiri itu. Saya kira, Bellah tidak bertindak *semau gue* dalam hal ini. Dia menguji konsep sekularisasi sebagai hipotesis untuk melihat kenyataan yang terjadi. Semangat yang dibawanya adalah bahwa tidak hanya etik Protestantisme yang bisa mendukung proses modernisasi.

Di sini kita juga perlu melihat siapa sebenarnya Nurcholish dan semangat apa yang dia bawakan. Dia adalah seorang modernis Muslim. Dia tidak hanya sekadar ingin memperlihatkan bahwa Islam, dalam konteks persoalan modernisasi sekarang, dapat diinterpretasikan dan diformulasikan kembali sebagai ajaran yang mengandung nilai-nilai yang mendukung modernisasi. Lebih dari itu, dia ingin memperlihatkan bahwa Islam, pada dirinya sendiri, secara inheren dan aslinya adalah agama yang "selalu modern". Saya melihat bahwa seluruh tulisan Nurcholish, sejak yang dikemukakannya tahun 1968 hingga detik ini, didominasi oleh obsesi untuk menjelaskan kaitan antara cita Tauhid di satu pihak dan persoalan moderen di lain pihak. Karena itu, pandangan Nurcholish sebelum maupun sesudah 1970, cukup konsisten, yaitu di sekitar implikasi pandangan monoteisme radikalnya.

Tulisannya pada 1968, lebih bersifat ke luar, yaitu penyanggahan terhadap sekularisme, yang di dalamnya dia lebih banyak

---

21. Robert N. Bellah, *op. cit.*, lihat Bab "Islamic Tradition and the Problems of Modernization", hh. 146-166.

berbicara mengenai "Modernisasi bukan Westernisasi". Di situ dia melakukan kritik terhadap rasionalisme, sekularisme, liberalisme, individualisme, kapitalisme, humanisme, pragmatisme, Snouckisme, Islam-fobia, dan ateisme walaupun dia tidak lupa menyebut beberapa elemen positif yang terdapat pada beberapa paham yang disebut itu. Adapun keterangan mengenai "Modernisasi ialah Rasionalisasi" belum banyak dikemukakan. Namun, secara tidak langsung, melalui penjelasannya tentang prinsip-prinsip ajaran Islam tentang akal dan ilmu pengetahuan, dia telah menerangkan apa yang dimaksud dengan rasionalisasi secara cukup jelas. Sedangkan mengenai istilah rasionalisasi, dia mendefinisikannya sebagai: "Suatu proses perombakan pola berpikir dan tata-kerja lama yang tidak *'aqliyyah* (rasional) dan menggantikannya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang *'aqliyyah*." Tujuannya adalah, "Untuk memperoleh daya guna dan efisiensi yang maksimal dengan menggunakan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan." Sedangkan ilmu pengetahuan, menurut pendapatnya, adalah: "Hasil pemahaman manusia akan hukum-hukum objektif yang menguasai alam ideal dan material, sehingga alam ini berjalan menurut kepastian tertentu dan harmonis."

Pemahaman Nurcholish mengenai "modernisasi dan rasionalisasi" tampaknya sejalan dengan pengertian yang diajukan oleh Wilbert Moore. Baginya, modernisasi adalah "rasionalisasi struktur sosial". Definisi ini mirip dengan pengertian Bellah mengenai sekularisasi. Adapun rasionalisasi yang dimaksud Moore meliputi proses-proses moneterisasi, komersialisasi, dan formalisasi kodefikasi penggunaan pengetahuan, birokratisasi,

dan formalisasi kode hukum dan prosedur. Dia menyebutkan juga implikasi sekularisasi terhadap "nilai-nilai dan kepercayaan yang konvensional". Di sini Moore mempunyai pendapat yang sama dengan gurunya, Talcott Parsons, yang diikuti oleh Nurcholish dalam memahami gejala sekularisasi.

Walaupun menganjurkan rasionalisasi, Nurcholish secara tegas menolak rasionalisme. Namun, Prof. Rasjidi menyimpulkan bahwa Nurcholish telah menganut "paham tentang kemutlakan pikiran", yang dinilainya sebagai "paham kuno". Padahal, Nurcholish mengatakan:

> Rasionalisme adalah suatu paham yang mengakui kemutlakan rasio, sebagaimana yang dianut oleh kaum komunis. Maka, seorang rasionalis adalah yang menggunakan akal pikirannya dengan sebaik-baiknya, ditambah dengan keyakinan bahwa akal pikirannya itu sanggup menemukan kebenaran, sampai yang merupakan kebenaran terakhir sekalipun. Sedangkan Islam hanya membenarkan rasionalitas, yaitu dibenarkannya menggunakan akal pikiran oleh manusia dalam menemukan kebenaran-kebenaran. Akan tetapi, kebenaran-kebenaran yang ditemukannya itu adalah kebenaran insani, dan karena itu terkena sifat relatifnya manusia. Maka menurut Islam, sekalipun rasio dapat menemukan kebenaran-kebenaran, namun kebenaran-kebenaran yang relatif, sedangkan yang mutlak hanya dapat diketahui oleh manusia melalui sesuatu yang lain yang lebih tinggi daripada rasio, yaitu wahyu (*revelation*) yang melahirkan agama-agama Tuhan, melalui nabi-nabi.

Pidato Nurcholish pada Januari 1970 merupakan penjabaran gagasan "Modernisasi Ialah Rasionalisasi". Tapi, gagasannya itu ditujukan kepada umat Islam sendiri. Apa yang diucapkannya itu lebih merupakan introspeksi dan anjuran daripada suatu kritik. Di situlah dia menganjurkan adanya pembaruan pemahaman Islam dengan memakai istilah-istilah seperti liberalisasi, desekularisasi atau desakralisasi, *intellectual fredoom,* ijtihad, *idea of progress,* keadilan sosial, dan demokrasi. Pada dasarnya, dia bermaksud menolak tradisionalisme dan sektarianisme. Sedangkan dalam pidatonya di TIM, secara khusus dia mengkritik paham apologetik dan legalisme yang menguasai kepustakaan Islam modernis.

Tulisan-tulisan Nurcholish lainnya bersifat menjabarkan berbagai gagasan yang dilontarkan sebelumnya secara selintas, misalnya mengenai sosialisme dan demokrasi, segi kemanusiaan dalam masyarakat industri, ilmu pengetahuan dan etos intelektualisme, Pancasila dan nilai-nilai keindonesiaan; dia juga selalu berbicara mengenai hubungan antara kepercayaan agama dan modernitas. Kesemuanya selalu diwarnai oleh gagasan pokoknya, yaitu monoteisme-radikal.

## III

Maksud berbagai tulisan Nurcholish Madjid, menurut gagasan saya, adalah memberi landasan teologis, terutama bagi golongan intelektual, agar mampu memberikan responsi-positif terhadap proses modernisasi, tapi tetap bertolak dan mengacukepada iman Islam. Proses modernisasi yang diwujudkan dalam kegiatan pembangunan dilihatnya juga sebagai mengandung implikasi ideologi dan kerangka politik. Sebenarnya, dia mena-

ruh keberatan prinsip terhadap berbagai elemen etnosentrisme dalam ideologi modernisasi. Tapi, dia tidak ingin bersikap reaksioner. Oleh sebab itu, dia berusaha menafsirkan ideologi modernisasi bertolak dari ajaran Islam. Karena dorongan untuk menghindari sikap reaksioner, padahal dia menyadari adanya unsur sekularisasi dalam proses modernisasi, dia mengambil sikap "menjinakkan" pengertian sekularisasi dengan mengambil interpretasi yang cocok untuk maksud itu, tapi yang bersumber dari pandangan orang Barat sendiri, seperti Cox, Parsons, dan Bellah.

Dengan konsep sekularisasi itu, dan konsep-konsep lain yang tetah disebutkan sebelumnya, dia memperoleh rumusan pendekatan pemikiran untuk memecahkan masalah ideologis sekitar hubungan Islam-Pancasila, yang di dalamnya gagasan "Negara Islam" seperti yang diekspresikan dalam sidang-sidang konstituante akhir 1950-an, merupakan ganjalan politis yang menghalangi umat Islam, khususnya golongan intelektualnya, dalam partisipasi politik pada masa awal Orde Baru. Dia ingin melakukan "desakralisasi" terhadap gagasan "Negara Islam", dengan mengatakan—dan ini memang agak sulit dirumuskan —bahwa ideologi dan konsep kenegaraan adalah masalah yang perlu juga didasari oleh pertimbangan-pertimbangan ilmiah dan interpretasi mengenai kenyataan-kenyataan empiris, baik sifatnya politis, sosiologis, maupun kultural.

Jalan pikiran tersebut tampaknya dirasakan oleh para pemimpin Islam dan golongan intelektual. Ini dibuktikan dengan interpretasi Kamal Hassan yang mengungkapkan perasaan banyak orang tentang kaitan antara gerakan pembaruan dan sikap akomodasionis pendukung gerakan ini terhadap pemerintah

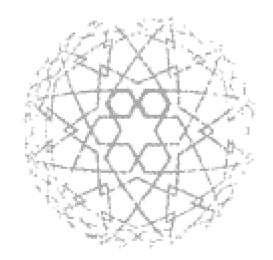
Orde Baru. Keterangan teologisnya telah membantu banyak kalangan terpelajar dan golongan profesional mengatasi masalah "keterbelahan pribadi" (*split-personality*) antara menjadi seseorang yang menerima Pancasila sebagai ideologi tapi tetap bisa menjadi seorang Muslim yang baik. Dengan dasar pandangan dan pendekatan terhadap agama seperti yang disajikan oleh Nurcholish, banyak orang mendapatkan bekal mental untuk berpartisipasi dalam proses modernisasi. Karena itu, kita melihat "dukungan diam-diam" terhadap gagasan Nurcholish. Pendapatnya terus didengar meskipun selalu diganggu oleh reaksi-reaksi negatif terhadap berbagai pandangan yang dilontarkan.

Dengan perspektif baru seperti yang dikemukakan oleh Nurcholish mengenai proses sekularisasi, kita telah ditolong untuk tidak terkejut melihat kenyataan telah terjadinya proses sekularisasi dewasa ini. Proses itu terjadi karena berkembangnya pendekatan rasional-ilmiah dan penemuan-penemuan penelitian empiris yang berakibat melemahnya pengaruh pandangan yang bersumber dari kelembagaan agama tradisional. Namun, proses sekularisasi versi Nurcholish dewasa ini justru diikuti oleh timbulnya semangat keagamaan baru yang, di samping bertitik-tolak dari iman keagamaan, juga dilandasi oleh pendekatan-pendekatan rasional-ilmiah. Dengan pendekatan-pendekatan baru itu, pandangan keagamaan memperoleh pengaruh baru.

Pada masa Orde Baru, pengaruh partai politik agama bisa merosot. Dan, fatwa-fatwa keagamaan yang keluar dari lembaga-lembaga tradisional bisa merosot pengaruhnya. Tapi, bersamaan dengan meningkatnya kegiatan peribadatan, timbul pula gagasan-gagasan baru tentang berbagai masalah "sekuler" yang

bertolak dari pemikiran keagamaan. Pikiran-pikiran teologis kini justru berdiri di pihak ofensif yang melemparkan kritik kepada proses maupun hasil pembangunan. Aspirasi keagamaan telah memperoleh senjata baru, yaitu ilmu dan pendekatan rasional atau empiris itu sendiri. Mungkin ini disebabkan oleh proses "sekularisasi" dalam arti khusus itu juga adanya. Dalam pengertian konvensional tentang "sekularisasi" yang saya sendiri—berbeda dengan Nurcholish—masih menganutnya, dewasa ini yang terjadi adalah justru proses desekularisasi. Saya setuju dengan pendapat Nurcholish bahwa banyak hal di dunia ini perlu dikenakan proses desakralisasi atau sekularisasi. Tapi saya melihat banyak hal yang sebaliknya perlu disakralkan, misalnya hubungan seks dan perkawinan, yang saya kira akan menimbulkan kebobrokan moral apabila dikenakan desakralisasi.

Mungkin yang sebenarnya kita butuhkan adalah sebuah teologi baru.[]



# MEMBACA KEMBALI PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID DALAM KONTEKS KEKINIAN

**Anies Baswedan, Ph.D.**

Bermula dari kegigihan Nurcholish Madjid (Cak Nur) dalam merespons berbagai tantangan umat Islam dalam memasuki dunia modern pada awal 1970-an, berbagai proyek pencerahan pun mulai dilakukan. Lewat artikel "Modernisasi Ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi" yang ditulis tahun 1968, Cak Nur memulai usaha tersebut. Sebagai seorang Muslim yang tinggal di Indonesia, ia terlihat amat prihatin melihat kondisi umat Islam yang tampak "gagap" dalam menyikapi modernisasi yang *kebetulan* munculnya dari Barat. Menurut Cak Nur, Muslim mestinya bersyukur dengan modernisasi karena pada dasarnya ajaran Islam yang hakiki *compatible* dengan modernitas. Bahkan proses modernisasi itu merupakan konsekuensi logis dari paham tauhid yang diajarkan Islam. Di sini, Cak Nur mencoba meletakkan konteks teologis dalam membangun wawasan kemodernan.

Selang beberapa tahun setelah itu, terjadi pada 3 Januari 1970, Cak Nur mengisi sebuah diskusi yang diselenggarakan oleh HMI, GPI (Gerakan Pemuda Islam), PII (Pelajar Islam Indonesia), dan Persami (Persatuan Sarjana Muslim) dengan presentasi makalah yang berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat". Pada diskusi tersebut, Cak Nur menekankan perlunya umat Islam melakukan pembaruan. Karena, baginya, lewat pembaruan pemikiranlah, Islam dapat mengisi proses demokrasi yang sedang berjalan.

Pada tahap ini, Cak Nur menggunakan beberapa terminologi ilmu-ilmu sosial Barat yang bagi sebagian besar kalangan Islam terasa masih asing dan kuat aroma Barat. Misalnya, istilah sekularisasi dan sekularisme menjadi istilah yang populer diperdebatkan pada masa itu.

Pada Oktober 1972, di Taman Ismail Marzuki, Cak Nur menuangkan kembali gagasannya, tetapi dengan bahasa yang lebih halus. Dalam makalah yang berjudul "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia", Cak Nur mencoba menerangkan maksud dan tujuan dari proyek pembaruannya. Dalam makalah tersebut, Cak Nur banyak memaparkan implikasi iman bagi cara pandang seorang Muslim. Menurutnya, seorang Muslim ideal tentu akan memandang hidup ini sebagai ladang untuk beramal baik. Untuk mewujudkan itu, semua Muslim mesti memiliki ilmu pengetahuan yang akan menopang proses amal tersebut. Dengan kesadaran yang tinggi bahwa Tuhanlah yang sakral, seorang Muslim tidak khawatir untuk mengembangkan berbagai jenis ilmu pengetahuan, bahkan se-

orang Muslim tidak perlu takut untuk belajar dari agama dan peradaban lain. Inilah fondasi keberimanan yang substantif.

Pergolakan pemikiran ini tidak berhenti sampai di sini. Berderet artikel dan makalah mengupas lebih jauh gagasan pembaruan untuk menemukan sebuah corak baru tentang karakter Muslim modern di Indonesia. Deretan tulisan itulah yang kemudian dibukukan dan diterbikan oleh Mizan dengan judul *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* di tahun 1987.

Selang 21 tahun kemudian, Penerbit Mizan menerbitkan kembali buku ini. Untuk itu, pengantar singkat ini mencoba memberikan konteks relevansi perdebatan pada masa lalu dengan tantangan kekinian yang dihadapi oleh Muslim di Indonesia dan di berbagai belahan dunia. Apa yang menarik dari buku ini, apalagi bila dibandingkan dengan penerbitan pertamanya pada tahun 1987?

Kita harus sadar bahwa buku ini bukan sebuah karya komprehensif yang ditulis Cak Nur secara khusus dalam sebuah buku. Ini adalah tulisan-tulisan lepas yang dikumpulkan dan dibukukan, tentu dengan editing seperlunya. Sehingga kita harus membebaskan diri dari tuntutan untuk melihat keterkaitan langsung antara pembahasan di sebuah bab dan bab lainnya. Di sisi lain, karena merupakan kumpulan tulisan, buku ini justru bisa dengan gamblang menggambarkan dinamika perkembangan pemikiran Cak Nur. Gagasan berkembang dan justru makin tajam bersamaan dengan besarnya tantangan dan kritik yang diterimanya. Dialog pemikiran ini terekam jelas dalam buku ini.

Islam, Indonesia, dan kemodernan adalah tema utamanya. Pertautan yang logis bila melihat konteks dan seting sejarah

Islam di Indonesia pada saat tulisan-tulisan ini dihasilkan. Cak Nur dan generasi Muslim yang lahir sekitar era kemerdekaan mulai merambah pendidikan tinggi modern pada dekade 1960-an. Tumbuh besar dari tradisi pendidikan Islam, beridentitas kolektif baru, yaitu Indonesia, dan memasuki kemodernan di hampir seluruh aspek keseharian. Generasi ini merasakan betul pertautan ketiga tema utama yang diusung oleh Cak Nur.

Tulisan-tulisan yang ada dalam buku ini merupakan respons atas kondisi Muslim Indonesia dalam menghadapi modernisasi. Pembangunan ekonomi yang luar biasa pesat, pembentukan kelas menengah—termasuk Muslim—yang cepat, menuntut formulasi respons terhadap kemodernan. Jadi, yang didiskusikan di dalam buku ini tidak sekadar dinamika internal umat Islam terhadap pemikiran-pemikiran keislaman, tetapi dinamika umat Islam dan masyarakat Indonesia mengantisipasi modernisasi, kemajuan.

Asumsi dasar yang mungkin tidak diungkapkan secara tegas tapi jelas-jelas mewarnai pemikiran Cak Nur dalam buku ini adalah optimisme bahwa Muslim Indonesia sedang bergerak menuju kepada *Modern Moslem Society*. Oleh karena itu, Cak Nur secara sangat serius, konsisten, dan komprehensif mendiskusikan tiga tema ini. Tantangan yang dihadapi sebagian besar umat Islam waktu itu adalah mereka memasuki kemodernan di ranah Indonesia dan berbingkai keislaman dengan bermodalkan pendidikan modern.

Optimisme bahwa Muslim Indonesia sedang bergerak menuju modernitas itu seakan seperti keniscayaan. Dengan ditopang oleh pembangunan ekonomi Orde Baru, modernisasi di hampir semua aspek keseharian menjadi wajar dan masuk akal. Selama

itu pula, pergolakan pemikiran ini menemukan relevansi dan menjadi jawaban atas dilema-dilema yang dihadapi umat Islam. Tetapi, 40 tahun sejak pertama kali gagasan-gagasan Cak Nur ini digulirkan konteks dan dinamika umat Islam Indonesia telah berubah. Muslim di Indonesia berhadapan dengan dunia, isu, dan tantangan yang berbeda. Pada tahun-tahun awal milenium ini, Muslim Indonesia dibenturkan dengan kenyataan tentang prospek kesejahteraan yang berbeda sekali dengan di dekade-dekade awal pembangunan ekonomi Orde Baru. Cita-cita tentang kesejahteraan dan partisipasi dalam dunia global yang sempat tumbuh besar itu seakan melorot mendadak. Optimisme yang begitu tinggi larut dan hilang. Pada saat yang hampir bersamaan, kebebasan berpolitik dan mengutarakan pendapat mewarnai kehidupan keseharian. Dalam seting seperti ini, ketika ruang pertumbuhan sosial ekonomi menyempit, sementara ruang kebebasan itu meluas, lalu muncul dinamika baru dalam umat Islam Indonesia yang menyangkut posisi demokrasi, negara, pasar, dan Islam.

Di tingkat domestik, ada kebebasan politik yang melahirkan kebebasan artikulasi pemikiran-pemikiran alternatif. Konservatisme bukanlah hal yang baru. Sebagian menyebutnya sebagai radikalisasi agama, revivalisme Islam, dan lain sebagainya yang semua itu sudah ada sejak dulu tapi dahulu tidak *berisik* dan artikulatif.

Di tingkat internasional, selama beberapa tahun terakhir ini kita menyaksikan para pemikir Islam dikonfrontasi dengan pertanyaan-pertanyaan fundamental tentang agamanya. Masyarakat dan media massa di Barat banyak mempertanyakan ulang

kompatibilitas Islam dengan dunia modern. Termasuk mempertanyakan ulang tentang kompatibilitas Islam dengan demokrasi. Umat Islam dalam konteks ini menghadapi tekanan terhebat dalam sejarahnya. Belum pernah Islam menghadapi tekanan sehebat ini dalam sejarahnya. Pada abad-abad lalu, konflik-konflik antar-peradaban dan bangsa atau bahkan antar-agama biasanya tecermin dalam bentuk kekuatan politik dan militer. Termasuk, ketika konflik ideologi yang paling akhir, yaitu antara kekuatan Barat yang kapitalis dan Timur yang sosialis cerminannya adalah keseimbangan kekuatan politik dan militer.

Sekarang, cerminan dari itu tidak hanya kekuatan politik dan militer, tetapi yang lebih besar dan bisa meluluhlantakkan keyakinan umat Islam adalah keseriusan kampanye mempertanyakan ulang tentang ajaran Islam dan kompatibilitas Islam terhadap kemodernan.

Kondisi ini membuat kaum Muslim sering berada dalam dilema. Di satu sisi, Muslim harus berhadapan dengan kemodernan yang datangnya sebagian besar dari Barat. Adopsi atas unsur-unsur kemodernan ini bisa mengantarkan pada kemajuan umat Islam. Di sisi lain, Muslim juga harus berhadapan dengan tudingan tentang Islam identik dengan kekerasan, keterbelakangan, dan kemunduran yang datangnya tudingan itu juga dari Barat. Ini membuat reaksi sebagian masyarakat Muslim terhadap kemodernan menjadi terlibas oleh reaksinya terhadap tudingan negatif tentang Islam. Ada keengganan (atau penolakan) untuk mengadopsi kemodernan bukan karena kemodernan itu sendiri, melainkan karena penolakan itu menyimbolkan perlawanan terhadap tudingan negatif tentang Islam dari Barat. Efeknya, tidak

sedikit Muslim yang memilih mengambil jalur isolasi diri terhadap segala sesuatu yang berasal dari Barat sebagai respons atas tekanan dan tudingan negatif itu. Pilihan untuk melakukan isolasi ini adalah resep yang mujarab untuk makin menjauhkan umat Islam dari kemajuan ilmu pengetahuan dan peradaban.

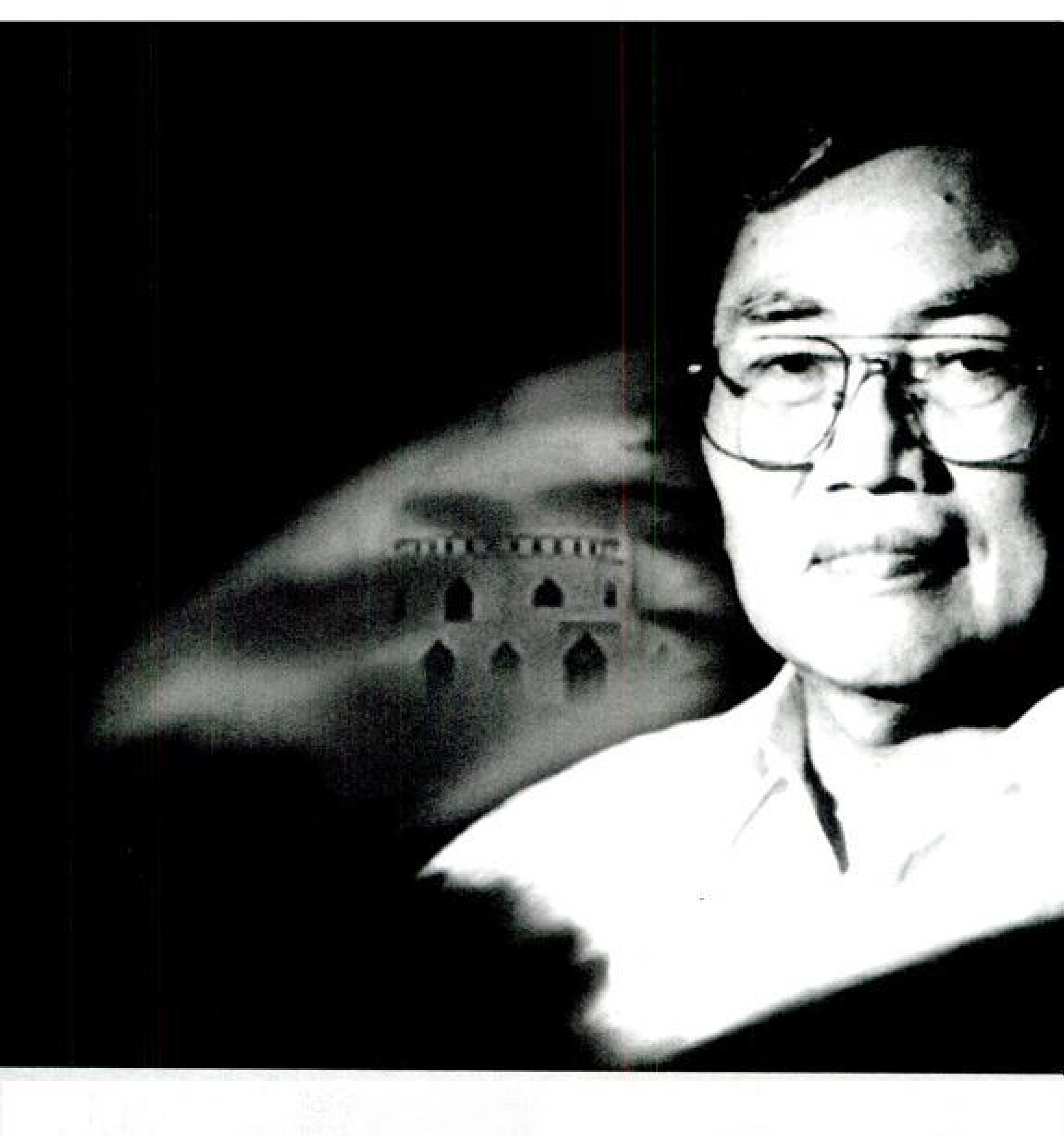
Di sinilah tulisan-tulisan Cak Nur menjadi sangat relevan. Cak Nur secara tajam dan kritis menantang ideologi sekularisme, komunisme, humanisme, maupun liberalisme (lihat Bab "Modernisasi Ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi"). Kritik-kritik tajam Cak Nur terhadap ideologi-ideologi ini masih relevan untuk mengkritisi sisi lain dari potret sosial, politik, dan budaya Barat kontemporer. Kritik-kritik ini merupakan bacaan menarik untuk dijadikan rujukan agar tidak disilaukan dengan importasi pemikiran modernisme Barat. Tapi, Cak Nur juga membuka ruang cukup besar untuk melakukan dialog dengan pemikiran Barat yang kompatibel dengan ajaran Islam.

Selain itu, tulisan-tulisan ini menjadi menarik karena Cak Nur menggeluti isu keislaman, keindonesian, dan kemodernan sebagai respons antisipatif terhadap masa depan umat Islam dan bangsa Indonesia. Cak Nur tidak sedang mencoba mencari penjelasan apologetik tentang Muslim di Indonesia. Cak Nur juga tidak sekadar merespons tudingan dunia luar tentang Muslim di Indonesia apalagi sekadar mereplikasi kenangan gemilang pada masa lalu. Melalui tulisan-tulisannya, Cak Nur menengok ke masa depan. Ini adalah semangat yang perlu dikembangkan kembali dalam diskursus pemikiran Islam dan dialog antar-peradaban. Dalam optimisme Cak Nur, kita diajak untuk berpikir ke depan memotret umat Islam menghadapi modernisasi dengan

nilai keislaman dan keindonesiaan. Bukan sebaliknya, menghabiskan waktu menjawab pertanyaan dan menjawab tuntutan pertanyaan dunia luar dan tuntutan dari internal umat Islam. Ia menawarkan preskripsi apa yang perlu dibangun oleh umat Islam Indonesia pada masa depan dan bukan negasi bahwa Islam bukan ini juga bukan itu.

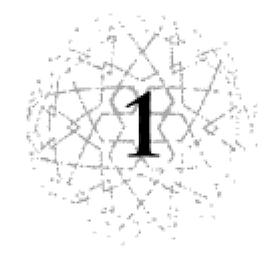
Meskipun sering dituding bahwa Cak Nur berusaha menghilangkan peran agama dalam kehidupan sehari-hari, tulisan-tulisan di sini secara jelas membatalkan tudingan semacam itu. Bahkan, di sini Cak Nur tampaknya sedang menarik agama kepada fungsinya semula. Lebih jauh lagi, yang sangat menarik dari semua tulisan Cak Nur adalah sebanyak-banyaknya referensi pada teori sosial modern, Cak Nur selalu memulainya dari Al-Quran dan selalu kembali kepada Al-Quran. Sebuah pendekatan yang sering dilupakan oleh seorang ilmuwan sosial Muslim yang memasuki wilayah analisis dan kajian ilmu sosial. Cak Nur berupaya melepaskan agama dari politik kekuasaan dan dari politisasi agama untuk urusan kekuasaan jangka pendek. Kemurnian Islam adalah keluwesan ajarannya yang tampil di luar ruang dan waktu. Maka jargon "al-Islâm Ya'lu wa Lâ Yu'lâ 'Alaih" (Islam itu tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi darinya") seakan menemukan konteksnya yang tepat.

Jakarta, 9 Maret 2008



# BAGIAN PERTAMA

# ISLAM DAN CITA-CITA POLITIK INDONESIA



# NILAI-NILAI KEINDONESIAAN UMUM: SUATU ANTISIPASI TERHADAP KECENDERUNGAN KONVERGENSI NASIONAL

## Pendahuluan

Setelah 40 tahun menjadi bangsa yang merdeka, patutlah rasanya kita menengok ke belakang dengan penuh apresiasi. Harus diakui bahwa tekanan kepada apresiasi itu mencerminkan suatu sikap pandang yang optimistis, namun kiranya sejalan dengan semangat penuh rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa seperti diajarkan oleh agama-agama. Malah mungkin sikap itu bisa dibenarkan, karena kiranya ia mengandung "realisme yang cukup realis", yaitu suatu realisme historis, yang tidak banyak mengizinkan adanya pengandaian atau penyesalan-penyesalan normatif berkenaan dengan masa lalu.

Dalam semangat realisme historis itu, kita ingin mengemukakan suatu pandangan bahwa sejarah bangsa kita, khususnya masa 40 tahun terakhir ini, telah lewat tanpa sia-

sia. Karena itu, kita ingin menyatakan penghargaan kita kepada mereka semua yang telah secara positif ikut membina bangsa Indonesia. Dan jika masa 40 tahun terakhir itu kita bagi menjadi dua bagian yang kurang lebih sama masanya, yaitu "Orde Lama" dan "Orde Baru", kiranya dibenarkan untuk menyatakan bahwa masing-masing masa itu, dengan pola dan caranya sendiri, telah memberi sumbangan besar kepada usaha penumbuhan dan pengembangan bangsa Indonesia. Dari sudut pandang ini, maka "Orde Lama" dapat dinilai sebagai masa persiapan dan pengalaman yang akhirnya mengantarkan kita kepada konklusi tentang perlunya ditempuh jalan "Orde Baru".

"Orde Lama", dalam pandangan yang apresiatif itu, harus dilihat sebagai yang bertanggung jawab atas pertumbuhan modern bangsa Indonesia itu sendiri, yang kini terwujud dalam bentuk negara nasional yang meliputi wilayah Sabang-Merauke dengan konstitusi dan falsafah yang, secara formal, telah mapan dan mantap. Untuk itu sudah sewajarnya kita berterima kasih kepada para bapak pendiri Republik, khususnya Bung Karno dan Bung Hatta, dua proklamator kemerdekaan kita, dan dua orang yang paling banyak berjasa dalam merumuskan berbagai nilai ideologi nasional kita.

"Orde Baru", betapapun berbeda dengan "Orde Lama", harus dipandang sebagai kelanjutan langsung masa sebelumnya itu. Ia lahir berkat pengalaman periode yang mendahuluinya, dan ia menjadi wujud penarikan manfaat dari pengalaman itu. Dan wujud penarikan manfaat dari pengalaman itu ialah peneguhan tekad untuk menciptakan stabilitas politik dan pembangunan ekonomi. Peneguhan tekad itu tidak terjadi tanpa "ongkos-ong-

kos" yang kadang-kadang cukup tinggi, seperti tekanan kepada "keamanan" yang sering disertai implikasi penekanan terhadap "kebebasan", demikian pula pragmatisme pembangunan ekonomi yang berakibat untuk sementara, tentunya terdesaknya ke belakang usaha mewujudkan cita-cita keadilan sosial yang justru dinyatakan dalam konstitusi sebagai tujuan kita bernegara. Tetapi, pengalaman memiliki stabilitas politik, keamanan nasional dan pembangunan ekonomi pragmatis, selama kurang lebih dasawarsa ini, haruslah dianggap sebagai sesuatu yang amat banyak memperkaya proses pertumbuhan kita sebagai bangsa.

Walaupun demikian, adalah suatu truisme yang sederhana jika kita katakan tentang tidak adanya sesuatu yang sempurna pada "Orde Baru". Bahkan, para partisipan "Orde Baru" paling apologetis pun tidak pernah terdengar menyatakan kesempurnaan masa dua dasawarsa terakhir kenegaraan kita ini. Dalam suatu perspektif perkembangan nasional yang menyeluruh, "Orde Baru" akan tampak sebagai masa persiapan pertumbuhan kebangsaan Indonesia lebih lanjut. Suatu kecenderungan umum, yang "Orde Baru" banyak memberikan saham untuk menumbuhkannya, ialah pertumbuhan ke arah konvergensi nasional pada tataran sosial-budaya.

## Tinjauan Selintas tentang Nasionalisme

Sebelum meneruskan pembahasan tentang tema pokok makalah ini, ada baiknya kita mengingat kembali beberapa konsep dasar tentang nasionalisme atau paham kebangsaan. Dalam mendefinisikan perkataan "nasionalisme", Stanley Benn menyebutkan, paling tidak, lima hal: (1) semangat ketaatan kepada suatu

bangsa (semacam patriotisme); (2) dalam aplikasinya kepada politik, "nasionalisme" menunjuk kepada kecondongan untuk mengutamakan kepentingan bangsa sendiri, khususnya jika kepentingan bangsa sendiri itu berlawanan dengan kepentingan bangsa lain; (3) sikap yang melihat amat pentingnya penonjolan ciri khusus suatu bangsa, dan, karena itu; (4) doktrin yang memandang perlunya kebudayaan bangsa untuk dipertahankan; (5) nasionalisme adalah suatu teori politik, atau teori antropologi, yang menekankan bahwa umat manusia, secara alami, terbagi-bagi menjadi berbagai bangsa, dan bahwa ada kriteria yang jelas untuk mengenali suatu bangsa beserta para anggota bangsa itu.

Pengertian nasionalisme menurut angka-angka (4) dan (5), dalam formulasinya yang jelas, berasal dari pemikiran akhir abad kedelapan belas, meskipun bahan-bahan dan bibit-bibitnya telah ada pada umat manusia sejak masa lalu yang amat jauh. Sifat dasar dan kriteria nasionalitas dapat diberi batasan: (1) sebagai bentuk kenegaraan (nasionalitas identik dengan negara, Abbe Sieyes, 1789); (2) sebagai kesatuan bahasa dan budaya (antara lain Fichte); (3) sebagai kesatuan warisan umum atau *common heritage* (dibantah oleh Ernest Renan, 1882); (4) sebagai kesatuan wilayah; (5) sebagai perwujudan adanya tujuan bersama (khususnya untuk kasus-kasus nasionalisme Asia dan Afrika yang umumnya tumbuh karena tujuan bersama untuk mengusir penjajah); dan (6) sebagai perwujudan upaya penentuan

## Perataan Beban dan Kesempatan

Perataan beban dan kesempatan di segala bidang, pada individu-individu dan kelompok-kelompok anggota bangsa, merupakan salah satu wujud nyata ide tentang keadilan sosial, sehingga bisa disebut sebagai salah satu wujud langsung tujuan kita bernegara. "Orde Baru", dengan segala kekurangannya yang serius ataupun yang ringan, menunjukkan kemungkinan diwujudkannya cita-cita perataan beban dan kesempatan itu. Jika tidak dalam politik pluralisme terbatas terasa menjadi penghalang, dan jika tidak dalam bidang ekonomi (pragmatisme ekonomi tidak terlalu menopang), perataan itu cukup terasa dalam bidang pendidikan. Dan dalam bidang pendidikan ini pun, jika tidak berlaku untuk semua lapisan masyarakat (kecenderungan elitis pendidikan karena sistem seleksi calon siswa/mahasiswa, baik seleksi menurut kemampuan akademis maupun finansial, semakin terasa tidak sejalan dengan prinsip keadilan pendidikan), dan kenyataan bahwa akses kepada pendidikan semakin banyak ditentukan secara meritokratis (berdasarkan kemampuan, baik akademis maupun ekonomis), dan bukan berdasarkan pertimbangan askriptif (faktof keturunan atau status orangtua seperti pada zaman kolonial), telah dihasilkan suatu perataan relatif pendidikan nasional kita. Disebabkan nilai strategis pendidikan dan keadaan berpendidikan (*being educated*), yaitu karena implikasinya yang besar sekali terhadap bidang-bidang sosial, ekonomi, politik dan budaya, maka perataan relatif pendidikan ini dapat dipandang sebagai penyumbang utama tumbuhnya kemantapan kelompok dan perseorangan anggota bangsa. Hal itu demikian keadaannya, meskipun masih dirasakan adanya berbagai kesenjangan,

dalam bidang pendidikan ini, yang sangat mengganggu rasa keadilan.

Perolehan pendidikan tidak saja menunjang mobilitas horizontal, tetapi lebih penting lagi mobilitas vertikal. Memang, berbagai mobilitas itu sering menjadi sumber gangguan sosial karena dampaknya yang bisa mengancam kemapanan (*establishment*), baik dalam susunan horizontal maupun vertikal, tetapi hal itu adalah dampak sampingan. Secara menyeluruh, mobilitas itu harus dilihat sebagai bagian terpenting pertumbuhan nasional.

## Kosmopolitisme, Bukan Nativisme

Kecenderungan konvergensi nasional itu harus diarahkan kepada penguatan pandangan hidup yang lebih kosmopolit, yaitu suatu tata pergaulan nasional, dalam arti lahiriah maupun maknawiah, yang berwawasan meliputi seluruh anggota bangsa. Ini mengingat bahwa, dalam kenyataannya, kebangsaan Indonesia disusun sebagai gabungan berbagai pengelompokan etnis yang sedemikian beragamnya, sehingga sesungguhnya, jika kita terapkan pada Benua Eropa, misalnya, masing-masing kelompok itu memenuhi beberapa kriteria untuk menjadi bangsa tersendiri (perbedaan antara bahasa Jawa dan bahasa Sunda, misalnya, adalah kurang lebih sebanding saja dengan perbedaan antara bahasa Spanyol dan bahasa Portugis, dua bahasa dari dua bangsa yang berdiri sendiri). Jika disebutkan bahwa budaya Indonesia ialah rangkuman puncak berbagai budaya daerah, nilai keindonesiaan itu harus bersemangatkan kosmopolitisme, bukan nativisme. Sebab, dalam kelanjutan wajarnya, nativisme akan hanya berakhir pada daerahisme, jika bukan sukuisme.

Dalam gabungannya dengan atavisme, suatu nativisme akan merupakan penghalang besar pertumbuhan keindonesiaan. Kebesaran bangsa pada masa lampau pada zaman nenek moyang, tentu tetap relevan untuk dikenang dan disadari, antara lain sebagai sumber inspirasi dan bahan penumbuhan rasa kesinambungan dan kelestarian historis. Tetapi, kebesaran bangsa sekarang tidak akan terwujud dengan terlalu banyak menengok ke belakang. Yang diperlukan ialah justru sikap yang lebih berani untuk menghadapi masa depan. Dan, untuk Indonesia pada tingkat sekarang, saat nilai keindonesiaan yang benar-benar diterima oleh seluruh anggota bangsa belum terwujud dengan kukuh, maka nativisme akan berakhir dengan penekanan makna penting pola budaya kelompok yang sedang berkuasa, dan itu berarti suatu sukuisme yang dinasionalisasikan. Ini tidak saja tidak adil terhadap suku-suku lain, tapi langsung berlawanan dengan ide semula kebangsaan kita, karena juga langsung mengancamnya.

Nilai-nilai keindonesiaan umum yang kosmopolit Indonesia itu dapat secara pasif dibiarkan tumbuh sendiri, yaitu antara lain karena nilai-nilai bisa merupakan hasil bersih interaksi pergaulan berbagai kelompok anggota bangsa Indonesia yang ditopang oleh adanya pemerataan kesempatan. Dari kelompok-kelompok itu, satu atau lebih kelompok yang mempunyai karakteristik kosmopolit, baik dalam kosmopolitisme mereka dalam pandangan hidup tradisional maupun modern, akan dengan sendirinya muncul dan tampil sebagai kelompok terpenting pengisi keindonesiaan, disebabkan posisinya selaku *common denominator* berbagai segmen nasional.

Akan tetapi, sikap pasif itu dapat dibenarkan jika ada asumsi yang berdasar bahwa pertumbuhan wajar keindonesiaan itu tidak akan terkena oleh usaha interupsi yang penuh kesengajaan (*deliberate*) misalnya, oleh bahaya laten komunisme yang sampai sekarang masih menjadi doktrin hankam kita. Karena itu, pertumbuhan keindonesiaan itu lebih baik ditangani secara aktif, serta *deliberate* pula, dan tidak diserahkan hanya semata-mata kepada perkembangan alaminya yang serba-aksidental.

Hal tersebut, dalam praktik, akan memerlukan dorongan ke arah terjadinya proses pendewasaan diri setiap anggota bangsa, baik perseorangan maupun kelompok, yang kedewasaan itu menyatakan diri dalam kemampuan, yang senantiasa meningkat, untuk mengenali nilai-nilai universal diri dan kelompoknya guna dikomunikasikan dengan orang dan kelompok lain. Dan ini berarti bahwa setiap orang atau kelompok dituntut untuk tidak terlalu terikat kepada simbol-simbol eksklusif diri atau kelompoknya, dan hendaknya pandangan dikembangkan ke arah yang lebih inklusivistis, berdasarkan kesadaran akan fungsi-fungsi sosial nilai-nilai di balik simbol-simbol formal itu. Jika suatu "kebenaran" yang diklaim oleh pribadi atau kelompok itu memang benar, dan tidak semata-mata hasil ilusi psikologis/sosial, yang kaitannya dengan manfaat umum hanya semu atau palsu bagaikan buih, dan jika kemanfaatan "kebenaran" itu untuk sesama manusia memang beralasan dan terbukti—setidaknya secara logis—"kebenaran" itu, pada peringkat nasional, harus bisa dinyatakan dalam bahasa-bahasa yang inklusivistis, yang memungkinkan partisipasi dan *sharing* oleh orang atau kelompok lain.

**Pancasila sebagai Ideologi Terbuka**

Penumbuhan dan penemuan nilai-nilai keindonesiaan umum —yakni universal Indonesia yang mencakup seluruh segmen bangsa—itu akan mempunyai dampak strategis dalam pembangunan politik nasional kita, yaitu adanya sumber legitimasi kultural bagi kekuasaan yang ada. Legitimasi kekuasaan dapat diperoleh bagi berbagai sumber, sejak dari keberhasilan mewujudkan stabilitas (lahiriah) dalam suatu masyarakat yang baru mengalami situasi kacau sampai kepada kemampuan mengejawantahkan nilai-nilai luhur yang menjadi tujuan bersama bangsa. Sebagaimana diketahui, nilai-nilai luhur bangsa kita dirumuskan dalam konstitusi, yakni Pancasila. Dan sumber legitimasi inilah kriteria terakhir keabsahan suatu kekuasaan di negeri kita.

Legitimasi itu semakin diperlukan sebagai sumber daya dorong bangsa kita yang sering dilukiskan sebagai hendak "tinggal landas". Sebagaimana disyaratkan dunia penerbangan yang menjadi sumber metafor itu sendiri, tenaga dorong yang diperlukan untuk tinggal landas adalah jauh lebih besar berlipat ganda daripada yang diperlukan ketika melakukan *taxiing* menuju *runway* dan masih lebih besar berlipat ganda dari tenaga dorong yang diperlukan untuk *cruising* kelak di angkasa. Maka, tanpa menjadi terlalu pesimistis, metafor penerbangan itu juga mengisyaratkan bahwa jika untuk tinggal landas itu tidak tersedia cukup sumber tenaga, pesawat mungkin akan menukik dan jatuh berantakan. Dalam kehidupan kenegaraan kita yang sedang membangun ini, hal yang paling tepat untuk dikiaskan dengan daya dorong guna *take off* itu ialah legitimasi politik. Semakin meyakinkan legitimasi itu, semakin besar daya dorong yang dihasilkannya, yaitu

dalam wujud kesediaan setiap anggota bangsa, perseorangan maupun kelompok, untuk berkorban. Sebab, anggota-anggota bangsa itu yakin bahwa pengorbanan mereka tidak sia-sia, karena misalnya, tidak akan berakhir hanya pada pemenuhan nafsu kekuasaan para penguasa atau para penopangan keinginan memperkaya diri para pejabat.

Lebih lanjut, saat *take off,* sebagaimana saat *landing* (tapi malah mudahan *landing* tidak akan perlu kita pinjam sebagai metafor untuk bangsa kita!), adalah saat-saat paling kritis dalam penerbangan, saat seluruh penumpang, termasuk awak pesawat, dituntut untuk menahan diri (tidak merokok!) dan prihatin (mengenakan tali kursi!). Para awak pesawat, disebabkan oleh tanggung jawab mereka, harus memberi contoh. Jika tidak, kelalaian mereka akan menjadi alasan untuk para penumpang meniru-niru, dan ini akan bisa mengancam keselamatan seluruh isi pesawat. Penggunaan dunia penerbangan sebagai kiasan tahap perkembangan bangsa kita cukup beralasan, tapi juga menguatkan kita semua akan skema tanggung jawab nasional yang kita hadapi.

Untuk mempertinggi kemampuan kita memikul tanggung jawab itu, kita harus secara kreatif menumbuhkan sikap mantap kepada diri sendiri sebagai bangsa. Memang, pertumbuhan kemantapan itu berjalan sejajar dengan pertumbuhan keindonesiaan itu sendiri (termasuk keberhasilan mengembangkan sumber legitimasi kekuasaan tadi). Tetapi, kemantapan itu juga bisa ditumbuhkan secara *deliberate,* antara lain dengan menumbuhkan kesadaran bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa kelima terbesar di dunia.

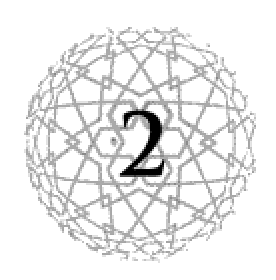
Kemantapan itu tidak saja berimplikasi kebebasan dari rasa cemas yang tidak pada tempatnya, baik cemas yang berlebihan terhadap pluralitas dalam negeri maupun cemas dalam bentuk *xenophobia,* suatu perasaan takut kepada yang asing atau pengaruh asing. Maka, kemantapan diharapkan menjadi pangkal bagi adanya fase pertumbuhan lebih lanjut yang lebih penting lagi, yaitu keterbukaan. Kita menginginkan pertumbuhan kebangsaan kita menjadi bangsa yang mantap kepada diri sendiri dan terbuka.

Maka, kembali kepada kemampuan mewujudkan nilai-nilai luhur atau keberhasilan menunjukkan komitmen kepadanya, sebagai sumber legitimasi politik tersebut, kemantapan dan keterbukaan itu menghendaki adanya persepsi kepada Pancasila sebagai ideologi terbuka. Sebagai rumusan tentang cita-cita nasional yang tinggi itu, Pancasila tidak mungkin dibuatkan penjabarannya sekali untuk selamanya. Pelaksanaan nilai-nilai itu akan menyatu dengan proses, dan proses yang progresif (terus-menerus membuat kemajuan) hanya terjadi jika dijiwai oleh semangat keterbukaan. Nilai-nilai yang tercantum dalam Pancasila itu, baik masing-masingnya secara terpisah maupun keseluruhannya secara utuh, jelas sekali mempunyai dimensi yang bersifat universal. Karena keuniversalannya itu, Pancasila tidak mungkin diwujud-nyatakan dengan semangat nativistis atau atavistis. Ia menghendaki kesediaan yang cukup besar dari bangsa Indonesia untuk menimba dari pengalaman manusia sejagat.

Ideologi negara Pancasila, sebagai bentuk konvergensi nasional dalam peringkat formal konstitusional, telah menunjukkan keefektifannya sebagai penopang Republik (sehingga ada persepsi

yang terdengar agak magis kepadanya, seperti ungkapan "kesaktian Pancasila"). Tapi, keefektifannya itu agaknya terbatas kepada kemampuannya untuk menjadi sumber legitimasi bagi usaha-usaha mempertahankan *status quo.* Bahkan, di tangan penguasa atau pejabat yang tidak kreatif, Pancasila sering berfungsi sebagai alat pengenal diri yang dangkal (ingat, "sepak bola Pancasila"), atau sebagai pemukul orang atau kelompok lain yang kebetulan "tidak berkenan di hati". Karena itu, Pancasila di tangan bangsa yang belum mantap pertumbuhannya akan tetap rawan terhadap berbagai manipulasi. Kenyataan bahwa Orde Lama, termasuk fase-fase terakhirnya yang amat berbahaya itu, juga mengaku sepenuhnya berpegang kepada Pancasila, secara demonstratif menunjukkan kemungkinan manipulasi itu. Sebagai objek manipulasi, Pancasila bisa berfungsi tidak lebih daripada suatu alat politik, suatu *ideological weapon* untuk kepentingan sesaat.

Sedangkan yang amat kita perlukan sekarang ialah Pancasila yang berfungsi penuh sebagai sumber untuk memacu masa depan. Pemfungsian (atau, lebih tepatnya, "penyalahfungsian") Pancasila seperti itu adalah akibat persepsi yang reaktif terhadap Pancasila. Dengan persepsi reaktif itu kita lebih tahu tentang apa yang *bukan* Pancasila, namun tidak, atau sedikit sekali, mengetahui tentang apa yang Pancasila. Apalagi karena acapkali kita beringsut ke belakang dengan segala sikap apologetisnya, saat kita hendak membicarakan perwujudan nyata dalam masyarakat untuk sila-sila Perikemanusiaan, Kerakyatan, dan Keadilan Sosial. Tentu saja, kita tidak bisa membiarkan diri terus-menerus bersikap "tiba di mata dipejamkan, tiba di perut dikempiskan"



# 2

# MENYONGSONG TAHAP LEPAS LANDAS PEMBANGUNAN DENGAN TUNTUNAN NABI MUHAMMAD SAW.

Sebagai bangsa Indonesia, sudah sepatutnya kita bersyukur kepada Allah Swt. atas karunia-Nya yang berupa tanah air dan negara Republik Indonesia ini. Kita juga sepatutnya dengan tulus bersyukur kepada Allah Swt. atas hidayah yang diberikan-Nya kepada para pendiri Republik kita untuk menetapkan Pancasila sebagai dasar kita bermasyarakat dan bernegara, masyarakat dan negara Indonesia. Sebab kita sekarang semakin yakin, berdasarkan berbagai pengalaman dalam sejarah bangsa sendiri, dan membandingkannya dengan pengalaman dari berbagai bangsa yang lain, bahwa lima prinsip yang terkandung dalam Mukadimah Undang-Undang Dasar 1945, kita itu adalah prinsip-prinsip yang amat luhur. Prinsip-prinsip itu tidak saja mampu melandasi persatuan bangsa kita dari Sabang sampai Merauke, tetapi juga lebih penting lagi, prinsip-prinsip itu dapat menjadi pangkal tolak pengembangan pemikiran kenegaraan Indonesia modern.

Sebagai bangsa yang menganut paham dan falsafah Pancasila, kita percaya bahwa agama adalah karunia Allah, Tuhan Yang Maha Esa, kepada kita semua. Sebab dengan agama, kita mengetahui keberadaan kita dalam sistem alam raya ini, dan dengan agama pula kita mengetahui dari mana, bagaimana, dan ke mana hidup kita ini. Agamalah yang menjawab pertanyaan, mengapa kita ada di dunia ini, oleh siapa, dan ke mana kita akan pergi. Dengan kata lain, agama memberi kita tujuan hidup yang menyadarkan kita bahwa tidak sepotong pun dari perbuatan kita sehari-hari lepas dari suatu makna, dan tidak satu bagian pun dari kegiatan kita lepas dari drama kosmis yang, meskipun berada di luar diri kita, terwakili dalam diri kita.

Maka, kita mensyukuri adanya agama itu, karena kebahagiaan hidup ini tidak mungkin ada tanpa kesadaran akan makna hidup itu sendiri. Kebahagiaan hidup kita rasakan hanya kalau kita merasakan dan meyakini, secara mendalam, bahwa hidup ini tidak sia-sia, bahwa pekerjaan kita tidak *muspra,* bahwa amalbakti kita menuju perkenan atau ridha Pencipta dan Penguasa seluruh jagat raya, Tuhan Yang Maha Esa.

## Islam: Ajaran Sikap Pasrah kepada Tuhan

Salah satu agama yang mendapat penganut dari kalangan bangsa kita, bangsa Indonesia, ialah agama Islam, agama yang mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan, yang dalam bentuk mutakhirnya diajarkan melalui Nabi Muhammad Saw.[1]

---

1. *Islâm* adalah sebuah kata dalam bahasa Arab, yang berarti pasrah, yakni pasrah kepada Allah, karena menaruh kepercayaan kepada-Nya. Semua agama yang dibawa oleh para nabi (pengajar kebenaran, pembawa kabar gembira dan peringatan bagi umat manusia) mengajarkan pasrah

Sebagai utusan Tuhan, Nabi Muhammad Saw. tidaklah unik atau satu-satunya. Sebelum Nabi Muhammad, telah lewat utusan-utusan lain Tuhan, yang datang silih berganti dalam berbagai kurun zaman.[2] Mereka adalah para pengajar tentang kebenaran, dan mereka itu telah pernah datang kepada semua kelompok manusia tanpa kecuali,[3] sehingga satu per satunya tidaklah diketahui dengan pasti. Sebab, sebagian diceritakan dalam Kitab Suci, dan sebagian tidak.[4] Maka, kedatangan Nabi Muhammad itu bertugas melengkapi rentetan pengajar kebenaran itu, sehingga ajaran Nabi Muhammad pun berfungsi sebagai pendukung dan pelengkap bagi ajaran-ajaran kebenaran yang telah ada sebelumnya.[5]

Karena itu, berkenaan dengan persoalan siapa sebenarnya Nabi Muhammad Saw. ini, yang pertama dan utama ialah bahwa beliau adalah seorang manusia biasa seperti kita, namun menerima wahyu, atau pengajaran langsung dari Sang Maha Pencipta, bahwa Tuhan kita adalah Tuhan Yang Maha Esa, yakni prinsip yang dikenal dengan ajaran *Tauhîd,* prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa.[6]

---

kepada Allah ini. Meski seorang nabi tidak berbahasa Arab, dia tetap disebut Muslim, dan agamanya pun disebut Islam, karena dia sendiri pasrah kepada Allah, dan membawa ajaran yang menyeru manusia untuk pasrah kepada Allah. Lihat antara lain, QS Al-'Ankabût (29): 46.
Sarjana Muslim kenamaan, Muhammad Asad, menjelaskan bahwa makna *Islâm* dan *Muslim* dalam Al-Quran adalah lebih luas daripada makna kata-kata itu dalam "Agama Islam" yang telah mengalami pelembagaan. Betapapun pelembagaan itu dibenarkan, kata Asad, dalam makna asalnya di zaman Nabi dan para sahabat, malah juga di kalangan para sarjana Muslim sendiri dari antara orang-orang Arab, makna *Islâm* dan *Muslim* tidaklah terbatas hanya pada suatu kelompok tertentu manusia, tetapi mencakup pula setiap sikap "pasrah kepada Allah", dan setiap orang yang menunjukkan sikap demikian. (Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* [London: E.J. Brill, 1980] h. vi [pengantar])

2. QS Ali 'Imrân (3): 144.
3. QS Fâthir (35): 24.
4. QS Al-Nisâ (4): 164; lihat juga QS Al-Mu'min (40): 78.
5. QS Al-Mâ'idah (5): 48.
6. QS Al-Kahfi (18): 110; Fushshilat (41): 6; Al-Anbiyâ' (21): 25.

Dengan perkataan lain, Nabi Muhammad membawa ajaran yang sama dengan yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul sebelumnya dari Allah Swt., seperti yang disampaikan Tuhan kepada Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa Al-Masih (Yesus Kristus) a.s., suatu kebenaran tunggal, yang dipesankan oleh Tuhan untuk tidak dipecah-pecah dan dipisah-pisah.[7] Tuhan adalah Maha Esa, kemanusiaan universal adalah satu, maka ajaran tentang kebenaran pun sama.[8] Inti dari ajaran itu ialah keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, Allah *subhânahu wa ta'âlâ,* kepada adanya hidup jangka panjang, khususnya hidup sesudah mati di Hari Kemudian, dan kepada adanya tanggung jawab pribadi yang mutlak di hadapan Allah pada Hari Kemudian itu atas segala perbuatannya dalam hidup jangka pendek, yakni dunia ini. Maka, siapa pun yang berpegang kepada sendi-sendi ajaran itu akan memperoleh kebahagiaan, tak perlu takut maupun khawatir dalam kehidupannya, baik dalam jangka pendek maupun jangka panjang, baik di dunia maupun di akhirat. [9]

## Seruan kepada Umat Manusia

Dalam Kitab Suci ditegaskan bahwa manusia, dalam hidupnya, dihadapkan kepada pilihan moral yang fundamental. Manusia tidak dibenarkan bertindak setengah-setengah. Di satu pihak

---

7. QS Al-Syûrâ (42): 13
8. QS Al-Mu'minûn (23): 51-52; Al-Anbiyâ' (21): 92.
9. QS Al-Baqarah (2): 62; Al-Mâ'idah (5): 69. Untuk keterangan lebih lanjut tentang hal ini, lihat Muhammad Asad, *op. cit.,* h. 14, catatan kaki 50. Muhammad Asad menyatakan, "Ayat di atas—yang diulang beberapa kali dalam Al-Quran—meletakkan ajaran dasar Islam. Dengan suatu keluasan pandang yang tidak ada bandingannya dengan kepercayaan agama lain mana pun, ajaran "keselamatan" di sini dibuat hanya di atas tiga unsur: percaya kepada Allah, Hari Kemudian, dan amal baik dalam hidup." cf., *ibid.,* h.vi.

manusia boleh memilih untuk berpihak kepada Sang Pencipta, Allah, Tuhan Yang Maha Esa, merasakan kedahsyatan kehadiran-Nya, dan menerima tantangan moral-Nya. Jika ia memilih jalan ini, jalan menuju Tuhan, Tuhan dengan rahmat-Nya akan membimbing manusia beriman itu, dan menuntunnya menuju berbagai jalan untuk menjadikan dirinya pribadi yang lurus dan bersih, bahagia, dan selamat.[10]

Atau, manusia bisa memilih untuk berpaling dari hadirat Tuhan, menjadi tenggelam dalam angan-angan pribadinya sendiri, dan membaktikan seluruh hidupnya untuk keberhasilan mencapai tujuan-tujuan kecil hidupnya itu. Dalam hal ini, maka Tuhan pun akan "berpaling" dari orang itu, dan membiarkannya terjerumus ke dalam kekerdilan, hidup dan dosa, dan kepada kehancuran martabat kemanusiaannya.[11]

Manusia tidak akan mampu menentukan sendiri kesucian hidupnya sebagaimana dia suka. Manusia dikaruniai kebebasan memilih, namun dia tidaklah sepenuhnya menguasai jalan hidupnya sendiri. Manusia akan mencapai kesucian moral hanya dengan bantuan kekuatan dan petunjuk Tuhan Yang Maha Esa, karena Dia-lah yang menguasai kehidupan baik dunia maupun akhirat.[12]

Jika seorang manusia memang menghendaki hanya keberhasilan dalam mencapai tujuan-tujuan kecil dan pendek dalam hidupnya, Allah akan memberinya jalan mencapai tujuan itu, namun tanpa keberhasilan dan kebahagiaan dalam hidup jangka

---

10. QS Al-Mā'idah (5): 16. Perhatikan kata-kata "berbagai jalan" (*subul*, bentuk jamak dari *sabīl*: jalan) dalam ayat ini.
11. QS Al-Najm (53): 29-30, 33-34.
12. QS Al-Lail (92): 4-13.

panjangnya. Dan sebaliknya, jika seseorang memilih untuk mengorientasikan hidupnya kepada tujuan-tujuan besar, strategis, dan mengatasi kekinian dan kedisinian, Allah pun akan menunjukkan jalan-Nya, dan membimbing manusia itu untuk mencapai tujuan hidup utamanya sendiri itu, dan sekaligus dia akan memperoleh tujuan-tujuan hidup jangka pendeknya di dunia ini.[13] Sungguh, kelemahan manusia yang paling pokok ialah bahwa dia mudah tertipu oleh dimensi jangka pendek hidupnya, dan melupakan dimensi jangka panjangnya.[14]

Karena itu, manusia diseru untuk tidak menganggap enteng hidup. Hidup manusia tidaklah diberikan Tuhan untuk hal yang sia-sia.[15] Manusia diseru untuk menjalani hidup dengan penuh kesungguhan, yaitu menjalani kehidupan dalam suasana yang diliputi oleh kesadaran yang setinggi-tingginya akan kehadiran Tuhan. Maka, manusia tidak sepatutnya menempuh hidup *enak-kepenak,* dengan kekayaan yang melimpah dan keturunan yang berkembang. Manusia diingatkan bahwa kekayaan dan keturunan tidaklah akan meningkatkan kualitas hidup manusia, yakni tidak akan mengantarkan manusia kepada tujuan hidupnya yang hakiki, yang wujud tertingginya ialah kedekatan kepada Tuhan. Kekayaan dan keturunan adalah *fitnah* (ujian) dari Tuhan, yang diperbolehkan dimiliki hanya kalau seorang manusia menggunakan kekayaan itu atau mendidik keturunannya di jalan yang diridhai Tuhan, yakni untuk kepentingan strategis, menyeluruh

---

13. QS Ali 'Imrân (3): 145; Al-Nisâ' (4): 134.
14. QS Al-Qiyâmah (75): 20-21
15. QS Al-Mu'minûn (23): 115.

bagi sesama manusia, bagi kebaikan orang banyak. Ringkasnya, untuk amal saleh, demi ridha Allah Swt.[16]

Maka, di hadapan manusia tersedia pilihan dua jalan hidup. *Pertama* ialah jalan hidup yang benar, yang bakal mempertahankan ketinggian martabat kemanusiaan. Inilah jalan Tuhan, yaitu jalan hidup karena iman, yang mengejawantah dalam amal perbuatan orang saleh. Dan yang *kedua* ialah jalan hidup tanpa iman dan amal saleh, yang menuju penghancuran harkat dan martabat kemanusiaan karena perbudakan dan perhambaan oleh sesama manusia atau sesama makhluk, yang menjerumuskan seorang manusia ke lembah yang hina.[17] Dan inilah jalan hidup yang dipenuhi dan disemangati oleh tirani (*tughyân*) yang merampas kebebasan mausia.

Beriman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, itu disebut sebagai jalan hidup yang bakal mempertahankan ketinggian martabat manusia, karena semangat Ketuhanan Yang Maha Esa itu, dengan sendirinya, atau seharusnya, membawa dampak pembebasan. Yaitu pembebasan dari segala sesuatu yang akan membawa kepada pengingkaran harkat kemanusiaan itu sendiri.

## Ishlah: Tugas Utama Kekhalifahan Manusia

Dampak pembebasan itu dimulai oleh adanya keyakinan dan keinsafan bahwa Allah, Tuhan Yang Maha Esa-lah yang berada di atas manusia. Sebagai makhluk tertinggi yang diangkat untuk menjadi khalifah atau wakil Tuhan di bumi, manusia hanya tun-

16. QS Al-Anfâl (8): 28; Saba' (34): 37.
17. QS Al-Tin (95): 4-6.

duk kepada Tuhan, dan sekalian makhluk yang lain, termasuk para malaikat, harus mengakui kekhalifahan manusia. Karena itu, manusia adalah makhluk bebas, yang dengan daya kreativitasnya sendiri bertanggung jawab mengemban tugas kekhalifahannya, membangun bumi tempat hidupnya.[18]

Membangun kehidupan di bumi dengan sebaik-baiknya (*ishlâh al-ardh*), itulah tugas utama kekhalifahan manusia. Yaitu tugas melaksanakan program mengembangkan kehidupan yang layak, yang berkenan pada Tuhan atau diridhai-Nya.[19]

Untuk dapat melaksanakan tugas itu, manusia dilengkapi Allah dengan petunjuk-petunjuk dan hidayah-hidayah. Petunjuk dan hidayah itu dimulai dengan adanya fitrah dalam diri manusia sendiri, yaitu kejadian asalnya yang suci dan baik. Manusia, pada dasarnya, adalah makhluk yang suci dan baik. Sebab, manusia dilengkapi oleh Penciptanya dengan kemampuan dan bakat alami untuk mengenali sendiri mana hal-hal yang buruk, yang bakal menjauhkannya dari Kebenaran, dan mana hal-hal yang baik, yang bakal mendekatkan dirinya kepada Kebenaran. Maka, dengan fitrahnya itu manusia menjadi makhluk yang *hanîf*, yaitu

---

18. Tentang kedudukan manusia sebagai khalifah (wali Allah) di bumi, dan tanggung jawabnya dalam menggunakan segala "fasilitas" yang ada padanya, untuk melaksanakan tugas itu, lihat antara lain, QS Al-An'âm (6): 165.
19. Karena itu, salah satu tugas para Nabi sebagai pengajar tentang kebenaran ialah membangun (*ishlâh*) kehidupan layak di bumi, suatu bentuk kehidupan yang diridhai oleh Allah, sebagai kelanjutan tugas kemanusiaan itu sendiri, seperti dikisahkan tentang Nabi Hud (QS Hûd [11]: 88) ketika ia berkata kepada kaumnya, "Aku tidak menghendaki sesuatu, kecuali membangun (*ishlâh*, membarui) sedapat-dapatku." Maka salah satu kejahatan amat besar manusia ialah membuat kerusakan di bumi, setelah bumi itu dibangun. Lihat QS Al-'Araf (7): 56 dan Al-Anbiyâ' (21): 105.

yang secara alami cenderung dan memihak kepada yang benar, yang baik, dan yang suci. [20]

Oleh karena itu, manusia akan merasa aman dan tenteram dengan kebenaran, kebaikan, dan kesucian. Memihak kepada yang baik dan benar, yang dalam wujud tertingginya ialah memihak kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, Sang Kebenaran Mutlak, menjadi satu pada diri manusia, karena hal itu merupakan pelaksanaan perjanjian primordial antara manusia dan Penciptanya. Perjanjian itu diikat ketika Allah hendak menciptakan manusia, dan Allah, Sang Pencipta, menegaskan kepada manusia dalam Surah Al-A'râf (7): 172, *"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu hendak mengembangkan dari anak-cucu Adam, yakni dari benih-benih mereka, anak turun mereka (umat manusia), kemudian Tuhan meminta mereka menjadi saksi (dan bersabda), 'Bukankah Aku ini Tuhan-mu sekalian?' Mereka menjawab, 'Ya, benar, kami semua bersaksi.' Maka janganlah kamu kelak di Hari Kemudian berkata, 'Sungguh kami semua lupa akan perjanjian ini.'"* Perjanjian yang dilukiskan terjadi secara primordial antara Tuhan dan manusia itu menegaskan bahwa kemampuan manusia mengenal adanya Tuhan Yang Maha Esa merupakan bakat alaminya sendiri, yaitu tertanam dalam fitrahnya. Dan inilah pangkal kerinduan manusia kepada kebaikan, kesucian, dan kebenaran, yang kesemuanya itu akan membawa ketenteraman batin dan kebahagiaan hidupnya.[21]

---

20. QS Al-Syams (91): 7-8; Al-Rûm (30): 30. Ayat ini sesuai dengan sabda termasyhur Nabi (riwayat Bukhari dan Muslim) bahwa setiap pribadi manusia diciptakan dalam fitrah ... Lihat pula Muhammad Asad, *op. cit.*, h. 621, catatan kaki 27.
21. Untuk keterangan lebih lanjut tentang hal ini, lihat Muhammad Asad, *op. cit.*, h. 230, catatan kaki 139.

Sebaliknya, manusia akan kehilangan rasa ketenteraman hati dan ketenangan jiwanya karena kejahatan (*al-fahsyâ'*), kekejian (*al-munkar*), dan kepalsuan (*al-bâthil*), yakni perbuatan-perbuatan dosa. Sebab, perbuatan dosa itu melawan hakikat dirinya, menentang fitrahnya. Karena itu, tindakan dosa, dalam Kitab Suci, sering kali dikatakan sebagai tindakan merugikan diri sendiri (*zhulm al-nafs,* menganiaya diri sendiri). Sebagaimana perbuatan baik akan membawa kebaikan untuk diri pelakunya sendiri, maka demikian pula sebaliknya, perbuatan jahat akan membawa kerugian kepada diri pelakunya pula.[22]

## Fitrah Manusia

Jadi, disebabkan oleh adanya fitrah, yang dalam diri manusia diwakili oleh hati nurani (*nurani,* bersifat *nûr* atau cahaya), setiap pribadi manusia mempunyai potensi untuk benar dan baik. Maka dari itu, sikap yang benar dalam pergaulan sesama pribadi manusia dalam masyarakat haruslah didasarkan, dan didahului, oleh sikap positif, yaitu *husnuzhzhann* (prasangka baik). Sikap negatif, yaitu *sû'uzhzhann* (prasangka buruk), adalah sikap pengingkaran akan fitrah manusia secara terselubung, sehingga termasuk perbuatan dosa. Lebih-lebih lagi, prasangka buruk itu tidak boleh terjadi pada sesama anggota masyarakat yang per-

22. Banyak sekali keterangan tentang hal ini dalam Al-Quran: Al-Baqarah (2): 57; Fushshilat (41): 46. Untuk mendatangkan ketenteraman dan kebahagiaan hidup, semangat iman tidak boleh berbaur dengan semangat kejahatan. Karena, kejahatan (semua tindakan anti sosial) pada hakikatnya berlawanan dengan semangat iman itu sendiri. Lihat QS Al-An'âm (6): 82.

caya kepada Tuhan, yang beriman kepada Allah, sebagaimana difirmankan:

*"Wahai sekalian orang beriman, janganlah suatu kelompok (di antara kamu) menghina kelompok yang lain, kalau-kalau mereka (yang dihina) itu lebih baik daripada mereka (yang menghina). Dan jangan pula suatu kelompok wanita (di antara kamu) menghina kelompok wanita yang lain, kalau-kalau mereka (yang dihina) itu lebih baik daripada mereka (yang menghina).*[23]

Itu semua adalah karena adanya fitrah. Maka, fitrah itu menghasilkan penilaian yang positif serta pandangan yang optimistis tentang manusia. Fitrah menjadi pangkal adanya segi-segi yang positif tentang manusia dan kemanusiaan. Tetapi, segi-segi fitri itu bukanlah satu-satunya pernyataan tentang manusia dan kemanusiaan. Segi-segi yang fitri itu merupakan kenyataan asasi manusia, yaitu berkenaan dengan watak dan nalurinya yang asli dan alami untuk mengenali kebaikan dan keburukan, kebenaran dan kepalsuan, kesucian dan kekejian. Namun, di samping kenyataan fitri yang serba-positif dan optimistis itu, pada manusia terdapat kenyataan lain yang tidak kurang pentingnya, suatu kenyataan negatif yang menimbulkan pandangan pesimistis tentang manusia, yaitu bahwa manusia adalah makhluk yang lemah. *"Manusia diciptakan sebagai makhluk yang dha'if,"* begitu difirmankan dalam Kitab Suci. [24]

---

23. QS Al-Hujurât (49): 11.
24. QS Al-Nisâ' (4): 28.

memiliki kerendah-hatian dan *tawâdhu'* dalam memandang diri sendiri, yaitu sikap untuk tidak mengaku sebagai paling baik dan paling benar.

Tidak adanya kerendah-hatian dan *tawâdhu'* akibat tidak adanya kesadaran akan keterbatasan diri sendiri sebagai manusia, itulah yang sering menggiring seseorang terjerembap ke dalam lembah sikap-sikap angkuh, angkara murka, *adigang adigung adiguna, sapa sira sapa ingsun,* yaitu sikap-sikap tiran yang mengangkat diri sendiri lebih dari manusia pada umumnya, yaitu sikap yang disebut dalam Kitab Suci Al-Quran sebagai *thughyân,* dan yang pelakunya disebut *thâghût,* sebagaimana telah disinggung di muka. [26]

Dalam Al-Quran, *thâghût* dilambangkan dalam diri Raja Fir'aun dari Mesir kuno, seorang raja yang zalim, yang memperbudak rakyat, dan tidak pernah membangun negaranya demi perbaikan nasib rakyatnya itu. Dialah musuh Nabi Musa, pemimpin keturunan Nabi Ya'qub (Israil), yang berjuang membebaskan mereka.[27]

Namun, sesungguhnya setiap bentuk sikap dan tindakan *thâghût* dimulai oleh diri masing-masing manusia pada peringkat pribadi dalam hubungannya dengan pergaulan antar-pribadi manusia sehari-hari. Sebab, seperti telah dikemukakan, sikap *thâghût* atau tiranik selalu berawal dari anggapan dan perasaan bahwa diri sendiri adalah yang paling benar dan paling baik. Kelanjutan logis dari anggapan dan perasaan serupa itu biasanya

---

26. Karena itu, dalam Al-Quran, iman kepada Allah Swt. (Tuhan Yang Maha Esa) sering kali dikontraskan dengan iman kepada sikap tiranis (*thughyân*) atau tiran (*thâghût*) itu sendiri. Lihat QS Al-Nahl (16): 36; Al-Zumar (39): 17 dan Al-Baqarah (2): 256.
27. Tentang penilaian Al-Quran atas Fir'aun sebagai *thâghût* (tiran), lihat antara lain, QS Thâ Hâ (20): 24 dan 43; Al-Nâzi'ât (79): 17 dan Al-Fajr (89): 11.

ialah tumbuhnya rasa hak dan wewenang atau otoritas, mungkin malah *noblesse oblige* (kewajiban mulia) untuk "menuntun" orang lain, yang dalam kenyataannya berarti hak, wewenang, dan otoritas untuk memaksakan pendapat serta pikiran sendiri kepada orang lain.

## Kebebasan Beragama, Keadilan dan Musyawarah

Seperti dijelaskan tadi, sikap tiranik demikian itu tentu saja menyalahi kemanusiaan. Lebih jauh, sikap demikian secara langsung dilarang oleh Allah Swt. dalam Kitab Suci-Nya. Sebenar-benar ajaran adalah ajaran agama. Tapi, agama pun dilarang untuk dipaksakan kepada orang lain. Nabi Muhammad Saw. selalu diingatkan bahwa tugas beliau hanyalah menyampaikan berita (*al-balâgh*) dari Allah, dan beliau tidak berhak, bahkan tidak bisa memaksa orang lain untuk percaya dan mengikuti beliau, betapapun benarnya beliau dan ajarannya itu. Ketika Rasulullah Saw., sebagai manusia, tergoda untuk memaksakan ajarannya itu kepada orang lain, turun peringatan dari Allah Swt., "*Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentu berimanlah semua orang di muka bumi, tanpa kecuali. Apakah engkau (hai Muhammad) akan memaksa umat manusia sehingga mereka menjadi beriman?*[28]

Oleh karena itu, prinsip kebebasan beragama adalah sangat sentral dalam tatanan sosial dan politik manusia. Di dalam Al-Quran terdapat penegasan bahwa manusia mampu menentukan

---

28. QS Yûnus (10): 99. Menurut Muhammad Asad—dan sesuai dengan firman-firman lain Allah dalam Al-Quran—firman ini menegaskan bahwa manusia bebas memilih kepercayaannya. Lihat Asad, *op. cit.*, h. 308, catatan kaki 122. Lihat pula QS Al-Nûr (24): 54 dan Al-Ghasyiyah (88): 22.

dan memutuskan untuk menerima atau menolak kebenaran, dan Allah hanya akan memberi balasan sesuai dengan keputusan manusia berdasarkan kebebasannya itu. [29]

Kesadaran akan keterbatasan diri sendiri sebagai makhluk yang lemah itu, di samping kesadaran akan adanya harkat dan martabat kemanusiaan sebagai makhluk fitrah, adalah sangat diperlukan untuk mengembangkan sikap dan kemanusiaan yang adil dan beradab. Yaitu, sikap kepada sesama manusia atas dasar pandangan menyeluruh dan seimbang yang memerhatikan segi-segi positif dan negatif manusia sekaligus. Manusia bukanlah makhluk kebaikan saja, seperti malaikat, tapi juga bukan makhluk kejahatan saja, seperti setan. Manusia berada di antara keduanya, dan tarik-menarik antara keduanya itulah yang membuat manusia menjadi makhluk moral, artinya makhluk yang selalu dihadapkan kepada tantangan untuk berbuat baik dan godaan untuk berbuat jahat.

Maka, melihat manusia dengan kekuatan dan kelemahannya itulah dasar kemanusiaan yang adil. Perkataan Arab *al-'adl* berarti "tengah", yang dalam Kitab Suci juga dinyatakan dengan perkataan-perkataan lain seperti *al-wasth,* dan *al-qisth,* yang kesemuanya itu bermakna "tengah" atau mengambil sikap tengah. Juga dihubungkan dengan perkataan *al-mîzân* atau *al-wazn,* yang artinya ialah keseimbangan atau sikap yang berimbang.[30]

Allah memerintahkan kita semua untuk berbuat baik dan adil, bahkan ditegaskan-Nya bahwa berbuat adil adalah tindakan

---

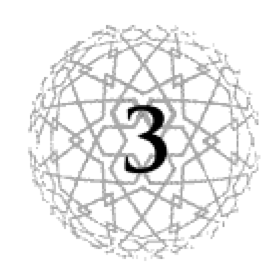
29. QS Al-Insân (76): 3 dan Al-Kahfi (18): 29.
30. Lihat QS Al-Na<u>h</u>l (16): 76; Al-Baqarah (2): 142; Al-Nisâ' (4): 27; Al-Mâ'idah (5): 8; Al-A'râf (7): 29 dan Al-<u>H</u>adid (57): 25.

dijiwai oleh sikap saling menghargai dalam hubungan antar-pribadi dan kelompok anggota masyarakat itu. Persatuan tidak mungkin terwujud tanpa adanya sikap saling menghargai ini. Dan persatuan yang akan membawa kemajuan ialah persatuan yang dinamis, yaitu persatuan dalam kemajemukan, persatuan dalam semboyan *Bhinneka Tunggal Ika.* Sebab, sekalipun prinsip kemanusiaan adalah satu, terdapat kebhinekaan dalam kesatuan itu.[34]

Semangat saling menghormati yang tulus dan saling menghargai yang sejati adalah pangkal bagi adanya pergaulan kemanusiaan dalam sistem sosial dan politik yang demokratis. Semangat itu dengan sendirinya menuntut toleransi, tenggang-menenggang dan keserasian hubungan sosial. Semangat itu adalah kelanjutan wajar dan perwujudan logis dari pengertian dasar bahwa setiap pribadi (terutama orang lain), karena unsur fitrahnya, selalu mempunyai kemungkinan untuk benar dalam pandangan-pandangannya. Dan setiap pribadi pula (terutama diri sendiri), karena unsur kedhaifan dan *'ajalah*-nya, selalu mempunyai kemungkinan untuk salah. Maka setiap pribadi, karena potensinya untuk benar, berhak mengajukan gagasan-gagasan, dan sebaliknya, karena kemungkinannya untuk salah, berkewajiban mendengar gagasan orang lain dengan penuh penghargaan dan hikmah.

---

34. Al-Quran banyak menegaskan keesaan umat manusia dan kemanusiaan (QS Al-Baqarah [2]: 213). Tetapi juga terdapat kebhinekaan dalam kemanusiaan, dan hak prerogatif Allah-lah untuk menerangkan mengapa manusia berbeda-beda. Lihat QS Al-Mā'idah (5): 48. Untuk keterangan lebih luas tentang ayat ini (QS Al-Mā'idah [5]: 48), lihat Muhammad Asad, *op. cit.*, hh. 153-154, catatan kaki 66, 67, dan 68.



# AKAR ISLAM: BEBERAPA SEGI BUDAYA INDONESIA DAN KEMUNGKINAN PENGEMBANGANNYA BAGI MASA DEPAN BANGSA*

## Suatu Latar Belakang (Islam Klasik)

Sebagai suatu latar belakang yang jauh untuk percobaan membahas masalah seperti judul tulisan ini, di sini ingin diajukan kutipan panjang dari Robert N. Bellah mengenai Islam klasik:[1]

> Tidak lagi dapat dipersoalkan bahwa di bawah (Nabi) Muhammad, masyarakat Arab telah membuat lompatan jauh ke depan dalam kecanggihan sosial dan kapasitas politik. Ketika struktur yang telah terbentuk di bawah Nabi dikembangkan oleh para khalifah pertama untuk menyediakan prinsip penyusunan suatu imperium dunia, hasilnya ialah sesuatu yang untuk masa dan tempatnya sangat modern. Ia modern dalam hal tinggi-

1. Robert N. Bellah, "Islamic Traditions and Problems of Modernization", dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief* (New York: Harper & Row, edisi paperback, 1976), hh. 150-151.

Lepas dari segi-segi dalam bidang sistem sosial-politik yang oleh Bellah diidentifikasi sebagai "modern" tadi, sebagian besar dari apa yang sekarang banyak diacu sebagai "Peradaban Islam" dengan sering kali ditunjuk sebagai bukti kebesaran Islam pada zaman keemasannya, seperti tampak dalam gaya arsitektur bangunan, kesenian, sastra, ilmu pengetahuan, dan lain-lain—adalah suatu kombinasi berbagai unsur peradaban yang berintikan warisan-warisan budaya Irano-Semitis. Tetapi, justru unsur-unsur Arya, khususnya di bidang sistem sosial-politik yang, dari sudut penglihatan Bellah, akan harus dikecam sebagai ikut membawa "polusi" ke dalam sistem prinsip-prinsip Islam klasik yang "modern" tersebut. Sebab, Aryanisme itu telah ikut mengukuhkan sistem masyarakat Islam yang hierarkis warisan Bani Umayyah, sebagaimana hal itu bisa dilihat pada sistem masyarakat Dinasti Abbasiyah di Bagdad.

Jadi, sistem yang bertingkat-tingkat pada masyarakat Islam Indonesia yang tidak egaliter sepenuhnya, seperti pada masyarakat Islam klasik, sebagian adalah akibat faktor-faktor historis tersebut: bahwa Islam datang ke Indonesia dengan membawa banyak unsur budaya Arya dengan stratifikasi sosialnya yang terkenal itu.[5] Sebagian lagi, tentu saja, adalah akibat interaksi

---

Dalam bahasa Arab (aslinya), kata-kata itu (dalam *waqaf*) akan terbaca, berturut- turut, *'ādah, barkah, dawah, hajah, jamā 'ah, kalimah, mushārakah, niyyah, rahmah, sifah, tawbah, waraqah* dan *zakāh*. Baru sesudah itu menyusul pinjaman langsung dari bahasaArab, dengan ciri-ciri akhiran *ta' marbuthah* dibaca sebagai "h" pada *waqaf*, seperti jerapah (*zirāfah*), gairah (*ghīrah*), makalah (*maqālah*), mahkamah (*maḫkamah*), muamalah (*mu'āmalah*), usrah (*usrah*), zarrah (*dzarrah*), dan seterusnya" di samping adanya beberapa pinjaman campuran antara Arab dan Persia, seperti ibadah (tapi juga ibadat), musyawarah (tapi juga permusyawaratan), hikmah (tapi juga hikmat), dan lain-lain.

5. Ini tidaklah berarti suatu pandangan bahwa Islam datang ke Indonesia dari Persia (Iran), meskipun ada tanda-tanda yang bisa mengarah kepada adanya dukungan untuk pandangan serupa itu. Tetapi ada beberapa indikasi, bahwa Islam datang ke Indonesia dari negeri-negeri

ajaran Islam dengan budaya setempat yang diketahui telah terlebih dahulu amat jauh mengalami Aryanisasi melalui agama-agama India (Hindu dan Buddha). Dalam gabungannya dengan apa yang dikenal dengan "penetration pacifique" sebagai metode penyiarannya di Indonesia, Islam di sini banyak menenggang unsur-unsur budaya lokal. Meskipun dari segi ini Islam di Indonesia tidaklah unik,[6] beberapa bentuk unsur luar yang sempat masuk ke dalam tubuh praktik-praktik Islam itu sedemikian jauh senjangnya dari norma-norma ajaran Islam, sehingga kelak menjadi sasaran program-program *ad hoc* gerakan pembaruan seperti dilakukan oleh kaum Paderi, Muhammadiyah, Persis, dan Al-Irsyad.

Banyak pembahasan tentang Islam di Indonesia yang menunjuk kepada kenyataan bahwa agama itu dibawa kemari oleh para Sufi. Ini pun menambah bahan keterangan mengapa Islam

---

yang terpengaruh oleh budaya Persia seperti, menurut sebagian sarjana, Gujarat di India. India pernah menyaksikan kekuasaan Kesultanan Moghul. Dan kesultanan itu, seperti halnya semua kesultanan, atau sistem kekuasaan Islam dari Persia ke timur (ditambah Turki Utsmani di utara), menggunakan bahasa Persia atau bahasa yang amat terpengaruh oleh bahasa Persia, seperti bahasa Urdu, Turki, dan Bengali.

Meskipun berada dalam lingkungan pengaruh budaya Persia (Iran), Islam di negeri-negeri di luar Iran sendiri itu kebanyak an beraliran Sunni, seperti Indonesia. Bahkan tanah Persia (Iran) sendiri pun mula mula berpaham Sunni sampai dengan tahun 1399 ketika Sultan Khwaja Ali, penguasa dan sekaligus pemimpin gerakan kesufian di Ardabil, berpindah dari paham Sunni ke paham Syi'i moderat. Pada 1501, "dinasti" Ardabil di bawah Syah Ismail berhasil mendirikan Dinasti Safawi. Tindakan selanjutnya ialah ia menjadi kan paham Syi'i sebagai "agama negara", serta memaksakannya kepada rakyat Iran. Kesultanan Safawi terjepit di antara musuh-musuhnya di timur (Kesultanan Moghul, India) dan barat (Kesultanan Utsmaniah di Turki) yang kedua-duanya Sunni. Sejarah mencatat adanya permusuhan permanen antara ketiga kesultanan itu, dan merekalah yang pertama dalam sejarah umat manusia yang menggunakan mesiu untuk perang. Maka disebut, dalam bahasa Inggris, *gun powder kingdoms.*

6. Sebagaimana sebelumnya telah terjadi pada Islam di Persia, Islam di India pun, misalnya, banyak mengakomodasi unsur-unsur budaya lokal. Berkelanjutannya Hinduisme dalam Islam di India dapat dibuktikan secara pasti dengan melihat betapa orang-orang Hindu dan Muslim banyak menghormati tempat-tempat suci (keramat) yang sama, dan betapa orang-orang Muslim, seperti orang-orang Hindu, sangat tidak suka seorang janda (wanita) kawin lagi. (Lihat, *Encyclopaedia Britannica,* s.v. "Islam").

di sini banyak berkompromi dengan budaya lokal. Sufisme (Tasawuf) dapat dikatakan mewakili segi paling intelektual agama Islam (dibandingkan dengan fiqih yang berpandangan lebih praktis, dan *kalam* yang cenderung defensif). Dalam masa-masa kemunduran politik dan militer Islam, kaum Sufi berjasa menjaga eksistensi, bahkan *elan* agama Islam, untuk kemudian menyebarkannya ke tempat-tempat lain tanpa penaklukan militer. Seperti halnya dengan orang-orang Afrika Barat, banyak orang India (Hindu) berpindah ke agama Islam melalui ajaran-ajaran kaum Sufi. Mereka yang akhir ini mendapati bahwa, misalnya, ajaran Hindu tentang *advaita* (ketidakduaan, *nonduality*) tidak jauh berbeda dengan ajaran-ajaran Sufi tentang Ketuhanan Yang Maha Esa (Tauhid), khususnya pengertian Tauhid menurut interpretasi *wahdatul* wujud. Perbedaannya hanyalah dalam peristilahan.[7]

Pengaruh sufisme di Indonesia sudah sering menjadi bahan pembicaraan ilmiah. Namun, masih ada sesuatu yang harus ditegaskan dalam masalah ini, yaitu bahwa pada analisis terakhir, apa yang disebut "kejawen" pun dapat dilihat sebagai penjawaan sufisme Islam, atau pengislaman mistisisme Jawa. Pengaruh Al-Ghazali, yang pikiran-pikirannya menjagat itu, juga amat terasa dalam kalangan "kejawen",[8] di samping pengaruhnya yang sangat besar di kalangan kaum santri.

Banyaknya kompromi antara ajaran-ajaran Islam dan unsur-unsur budaya lokal membuat Islam di Indonesia, lebih daripada Islam di tempat-tempat lain, sering dianggap sebagai "pinggiran".

---

7. *Encyclopaedia Britannica*, s. v. "Sufism".
8. Ini bisa dilihat buktinya dari banyaknya konsep kesufian dalam literatur kejawen, seperti konsep tarikat, makrifat, dan hakikat.

bulkan pertanyaan mengapa kemenangan Islam sedemikian sempurnanya."[10]

## Akar Islam Beberapa Segi Budaya Indonesia

Jika seorang Hodgson menganggap "kemenangan" Islam di Jawa khususnya, dan Nusantara umumnya, begitu "sempurna", tentu agama itu juga telah memengaruhi budaya Indonesia di segala segi secara menyeluruh dan mengesankan. Di luar lingkaran spiritualisme dan kesufian, serta berbagai bidang yang lain, Islam terutama amat kuat memengaruhi budaya Indonesia di bidang kemasyarakatan dan kenegaraan. Jika kita batasi hanya pada perumusan nilai-nilai Pancasila, unsur-unsur Islam itu akan segera tampak dalam konsep-konsep tentang adil, adab, rakyat, hikmat, musyawarah, dan wakil. Lebih dari itu, dapat disebutkan bahwa rumusan sila keempat Pancasila itu sangat mirip dengan ungkapan dalam bahasa Arab yang sering dijadikan dalil dan pegangan oleh para ulama, *ra'sul ḫikmah al-masyûrah* (pangkal kebijaksanaan ialah musyawarah).

Dari contoh yang diambil dari rumusan dasar negara itu, dan dari berbagai kata pinjaman dari bahasa Arab lainnya, baik langsung maupun lewat bahasa ketiga, dapat diketahui bahwa unsur-unsur Islam terpenting dalam budaya Indonesia ialah di bidang konsep-konsep sosial dan politik. Anthony H. Johns me-

10. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam,* 3 jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), jilid 2, h. 551, catatan kaki 2.

ngemukakan sesuatu tentang Islam di Asia Tenggara, yang dapat dijadikan sebagai pangkal untuk menerangkan kenyataan ini:

> "Suatu dimensi Islam yang harus selalu ditekankan ialah keanggotaan dalam suatu komunitas, suatu komunitas yang di situ tertib hukum merupakan hal penting yang menonjol... Dan sangat boleh jadi, bahwa salah satu basis Islamisasi di Asia Tenggara sejak sedini abad ke-13 ialah stabilitas dan ketenangan dunia usaha yang didukung oleh hukum perdagangan Islam antara para anggota komunitas dagang Muslim dan mitra perdagagan mereka. Begitulah memang keadaan Dunia Islam secara keseluruhannya."[11]

Pengaruh Islam dalam budaya Indonesia ini bisa dibandingkan dengan pengaruh Islam terhadap budaya Barat. Seperti juga terhadap budaya Indonesia, pengaruh Islam terhadap budaya Barat juga bisa dilihat, antara lain, dari beberapa kata pinjaman Arab, seperti dalam bahasa Inggris: *admiral, alchemy, alcohol, alcove, alfalfa, algebra, algorithm, alkali, azimuth, azure, calibre, carafe, carat, carawy, cipher, coffee, cotton, elixir, jar, lute, macrame, magazine, mohair, monsoon, muslin, nadir, saffron, sherbet, sofa, tariff, zenith,* dan *zero.* Jadi, berbeda dengan pengaruh Islam pada budaya Indonesia yang amat terasa terutama di bidang-bidang kemasyarakatan, hukum, dan politik, pengaruh Islam pada budaya Barat terutama terasa di bidang-bidang ilmu pengetahuan,

---

11. Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World," dalam Raphael Israeli dan Anthony H. Johns, eds., *Islam in Asia* (Jerusalem: The Magnes Press, 1984), v. II (Southeast and East Asia), h. 117.

teknologi, dan produk-produk canggih, objek dan kenyamanan dalam hidup berperadaban ("*. . . science and technology and sophisticated products, objects and comforts of civilized life*").[12]

Kenyataan itu sekaligus memberi petunjuk tentang "daya tarik" Islam sehingga menjadi agama utama di kawasan nusantara ini. Berkaitan dengan ini, ingin dikutipkan lagi pendapat Bill Dalton, seorang antropolog penulis buku kocak-serius *Indonesia Handbook* (sebagai buku pegangan turisme murah di Indonesia).[13]

> Apakah daya tarik Islam itu? . . . Daya tariknya yang pertama dan utama bersifat psikologis. Islam yang secara radikal bersifat egaliter dan mempunyai semangat keilmuan itu, ketika datang pertama kali ke kepulauan ini merupakan konsep revolusioner yang sangat kuat, yang membebaskan orang-orang kebanyakan dari belenggu feodal Hindunya. Orang kebanyakan itu hidup di suatu negeri yang rajanya adalah seorang penguasa mutlak, yang dapat merampas tanahnya, bahkan istrinya, kapan saja ia mau. Islam mengajarkan bahwa semua orang di mata Allah adalah sama-sama dibuat dari tanah, bahwa tak seorang pun dibenarkan untuk diistimewakan sebagai lebih unggul. Dalam Islam tidak ada sakramen atau pun acara-acara inisiasi yang misterius, juga tidak ada kelas pendeta. Islam memiliki kesederhanaan yang hebat dengan hubungannya yang langsung dan pribadi antara manusia dan Tuhan.

12. Reader's Digest, *Success with Words* (Pleasan ville, N.Y.: Reader's Digest Association, Inc., 1983), s.v. "Arabic Words".
13. Bill Dalton, *Indonesia Handbook* (Chico, California: Moon Publications, 1982), h. 6.

Untuk memperoleh sentuhan lebih lanjut dari segi Islam ini, ada baiknya di sini dikemukakan suatu kutipan lagi:

> "Sejak dari asal mulanya Islam, melalui ajaran prinsip-prinsip moral dan berlakunya hukum dalam kenyataan, pembaruan masyarakat merupakan bagian dari inti ajaran Islam. Sungguh, Islam dapat dilukiskan sebagai gerakan pembaruan sosio-ekonomi yang didukung oleh ide keagamaan dan etis tertentu yang sangat kuat berkenaan dengan Tuhan, manusia, dan alam raya. Di Madinah, begitu keadaan mengizinkan, Nabi membentuk komunitas-negara dengan sebuah konstitusi dan, sesuai dengan tuntutan keadaan, perundang-undangan yang diperlukan pun dibuat untuk komunitas negara itu, baik dalam bentuk ordonansi dari Quran maupun perintah-perintah Nabi, yang biasanya tidak dibuat tanpa musyawarah dengan anggota-anggota senior komunitas . . .
>
> Faktor paling fundamental dan dinamis dari etika sosial yang diberikan oleh Islam ialah egalitarianisme: semua anggota keimanan itu, tidak peduli warna kulit, ras, dan status sosial atau ekonominya, adalah partisipan yang sama dalam komunitas."[14]

Selain tecermin pada berbagai peristilahan yang antara lain, mendapatkan jalan masuk ke dalam rumusan Pancasila, egalitarianisme, sebagai aspek yang paling dinamis dari ajaran sosial-politik Islam itu, juga tecermin dalam pilihan bahasa Melayu (Riau)

---

14. *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Islam".

sebagai bahasa nasional. Jika benar keterangan Sutan Takdir Alisjahbana beberapa waktu yang lalu, bahwa yang mengusulkan dijadikannya bahasa Melayu dan bukan, misalnya bahasa Jawa sebagai bahasa nasional, adalah pemuda-pemuda Jawa, hal itu adalah petunjuk bahwa pemuda-pemuda Jawa saat itu telah menyadari bahwa bahasa Jawa yang bertingkat-tingkat tidak akan cocok untuk suatu masyarakat Indonesia yang mereka cita-citakan, yaitu suatu masyarakat yang modern. Kesadaran itu timbul, lepas dari kenyataan bahwa bahasa Jawa adalah bahasa yang paling kaya di nusantara dari segi muatan budayanya. Dan muatan budaya bahasa Jawa yang kaya dan luas serta mendalam itu, seperti dengan jelas tecermin dalam "kejawen", adalah terutama di bidang spiritualisme (atau, katakan, "kebatinan"). Dan spiritualisme Jawa itu pun, seperti telah dikemukakan, banyak terpengaruh oleh sufisme, bentuk lain pengaruh penting Islam dalam budaya Indonesia.

## Kemungkinan Pengembangan untuk Masa Depan

Perhatian sengaja dipusatkan ke akar Islam untuk pandangan-pandangan sosial-politik, khususnya egalitarianisme, karena di bidang inilah Islam dapat memberi kontribusi yang paling penting bagi pembangunan bangsa di masa depan, khususnya pembangunan demokrasi. Sebab, sekalipun akar Islam untuk segi-segi budaya lain, seperti spiritualisme, tetap amat penting, seperti dikatakan oleh Ernest Gellner, spiritualisme dalam bentuknya yang hierarkis seperti terdapat dalam, misalnya, ajaran-ajaran atau praktik-praktik kesufian tertentu, selalu terlihat dari keseluruhan Islam sebagai berada di tepian, tidak sentral. Kesufian

sendiri melahirkan tradisi intelektual dan keagamaan yang kaya, yang pada intinya masih bisa dijejaki segi persambungannya yang autentik dengan Tradisi Agung Nabi sendiri. Namun tidak dapat diingkari bahwa dalam pengembaraan intelektual dan pertumbuhan pelembagaannya, sebagian sufisme akhirnya berujung pada pembagian manusia secara bertingkat-tingkat, tidak lagi egaliter sepenuhnya. Sementara itu, pada inti Islam, sebagaimana telah dikemukakan, semangat egalitarianisme adalah tetap. Dan egalitarianisme inilah, bersama dengan semangat keilmuan, yang membentuk bagian dari Islam yang paling sesuai dengan semangat zaman modern. Kata Gellner, "Kenyataan bahwa varian sentral, resmi dan 'murni' (dari Islam) itu, bersifat egaliter dan keilmuan, sementara hierarki dan ekstase termasuk bentuk-bentuk pinggiran yang terus mengembang dan akhirnya diingkari, sangat membantunya (Islam) untuk beradaptasi kepada dunia modern.[15]

Kegairahan keagamaan yang meliputi banyak kalangan dewasa ini, khususnya keagamaan Islam, dapat menjadi pangkal pengembangan dan pengukuhan akar-akar Islam bagi konsep-konsep tentang masyarakat yang terbuka, adil, dan demokratis di Indonesia. Tapi, kegairahan saja tentu tidak cukup. Lebih penting ialah adanya kemauan dan kesempatan untuk memperluas dan mempertinggi tingkat pemahaman akan ajaran-ajaran Islam. Hal ini tentu bukanlah perkara mudah, mengingat—sebagaimana dikatakan di muka—keadaan Indonesia sebagai bangsa Muslim "pinggiran" dan amat sedikit mengenal lebih mendalam budaya Islam di Timur Tengah.

---

15. Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, Inggris: Cambridge University Press,1981), h. 5.

Lebih tidak mudah lagi ialah mengembangkan cakrawala keagamaan yang lebih luas, yang dahulu, seperti tersingkap dari paparan Bellah sebelumnya, pernah menjadi pola umum cara pandang orang-orang Muslim klasik (*Salaf*). Faktor-faktor psikologis-politis, akibat munculnya zaman yang didominasi oleh bangsa-bangsa bukan Muslim sekarang ini, disertai pengalaman masa jajahan yang pahit, telah banyak mendorong sementara kelompok Muslim, termasuk di negeri ini, kepada sikap dan pandangan yang eksklusifistis.

Walaupun demikian, gejala eksklusivisme yang sering kali disertai sikap-sikap fundamentalistis atau bahkan radikalistis itu, masih mungkin dipandang dari sisi positifnya. Sebenarnya gejala itu dapat merupakan kelanjutan denyut nadi egalitarianisme Islam, yang dalam pengertiannya yang luas akan dengan sendirinya menyangkut rasa keadilan, keberadaan, kerakyatan dan persamaan, prinsip musyawarah (demokrasi partisipatif), hikmat (*wisdom*), dan rasa perwakilan (*representativeness*). Dalam setiap masyarakat selalu diperlukan adanya kelompok yang dengan teguh dan tegar memiliki komitmen kepada nilai-nilai itu dan memperjuangkannya.

Egalitarianisme itu seperti bisa dipahami dari salah satu kutipan sebelumnya, dengan kuat sekali menyangkut pula rasa dan kesadaran hukum, dan kesadaran bahwa tak seorang pun dibenarkan berada di atas hukum. Juga tampak dari salah satu kutipan sebelumnya, egalitarianisme itu, beserta rasa dan kesadaran hukumnya, diwujudkan oleh Nabi dalam rintisannya untuk membentuk komunitas-negara yang berkonstitusi. Konstitusi Madinah dari zaman Nabi itu, sama halnya dengan semua konstitusi,



# ISLAM

## KEMODERNAN DAN KEINDONESIAAN

Tak sulit disepakati bahwa Nurcholish Madjid adalah seorang pemikir-Muslim modernis atau, lebih tepat, neomodernis—menggunakan peristilahan yang sering ia sendiri lontarkan. Maka, melanjutkan para perambah modernisme (klasik) di masa-masa lampau, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa Islam harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan modernistik. Namun, berbeda dengan para pendahulunya, kesemuanya itu tetap harus didasarkan atas kekayaan khazanah pemikiran keislaman tradisional yang telah mapan. Dalam hal lain, sebagai pendukung neomodernisme, ia cenderung meletakkan dasar-dasar keislaman dalam konteks nasional—dalam hal ini, keindonesiaan.



*Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* ini—di tengah berbagai pembahasan atas tokoh ini—adalah buku pertama yang menampilkan secara lengkap pikiran-pikiran "tangan pertama" Nurcholish Madjid, lewat tulisan-tulisannya sendiri mengenai soal-soal di atas. Meliputi rentang waktu tak kurang dari dua dasawarsa, antologi ini memuat pula pikiran-pikirannya tentang sekularisasi, plus tinjauan kembalinya atas "heboh intelektual" yang disulutnya itu—tak kurang dari lima belas tahun setelah itu.





